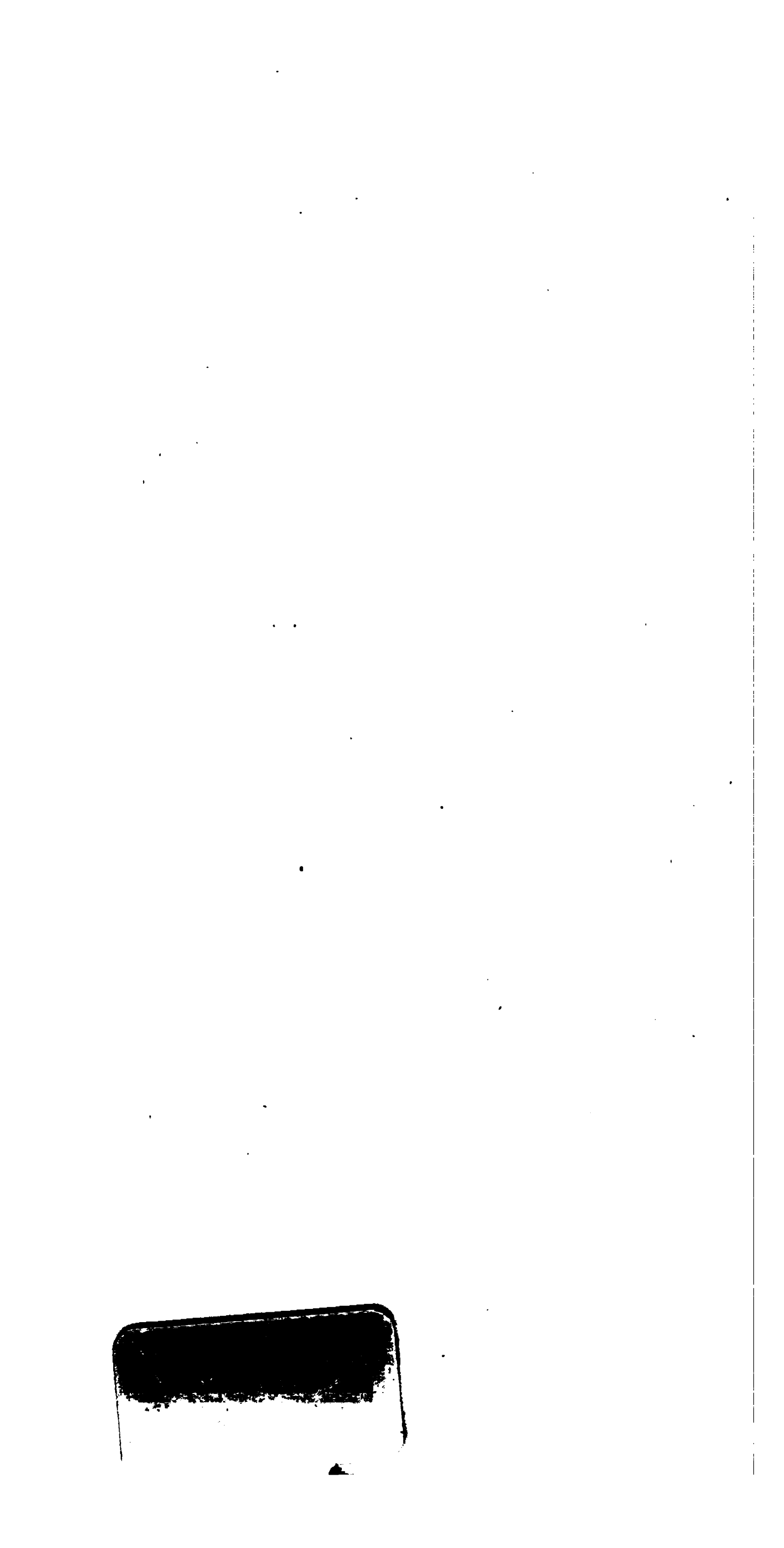


Fabre D'Envieu

DÉFENSE

DE

L'ONTOLOGISME

500. — Paris. — Typogr. de H. Carion, rue Bonaparte, 64.

DÉFENSE

DE

L'ONTOLOGISME

OU

DE LA PHILOSOPHIE SPIRITUALISTE

CONTRE LES ATTAQUES RÉCENTES
DE QUELQUES ÉCRIVAINS QUI SE DISENT DISCIPLES
DE SAINT THOMAS

PAR

L'ABBÉ J. FABRE D'ENVIEU

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE PARIS

PARIS

E. THORIN, LIBRAIRE DU COLLÉGE DE FRANCE
ET DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE
Rue de Médicis, 7.

TOULOUSE

E. PRIVAT, LIBRAIRE-ÉDITEUR
Rue des Tourneurs, 45.

1863.

PRÉFACE

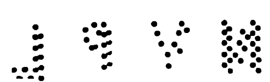
Dans les premiers jours de ce mois, un article du *Correspondant*, tombé sous mes yeux d'une manière toute accidentelle, m'a révélé l'existence d'une controverse survenue récemment à propos de l'Ontologisme.

D'après le P. Ramière, de la Compagnie de Jésus, ce système philosophique vient d'être condamné par une congrégation romaine, et il ne lui resterait plus qu'à mourir. Mgr l'archevêque de Tours, au contraire, s'inscrit en faux contre les appréciations exposées dans le travail de ce religieux, et soutient qu'après avoir interrogé à Rome « un grand nombre de prélats les plus instruits et les plus compétents, ceux en particulier qui étaient le plus en mesure de connaître le sens et l'objet du jugement qui a été rendu, » ils lui ont tous « exprimé la conviction que l'intention du Pape et de la Sacrée-Congrégation n'a point été de toucher aux opinions enseignées dans les écoles et connues sous le nom d'Ontologisme. C'est le panthéisme seul qu'on a eu en vue et qu'on a voulu atteindre. » (*Lettre* de Mgr l'archevêque de Tours à Mgr l'évêque de Nantes, 13 mars 1862.)

Cette déclaration de Mgr Guibert se justifie d'ailleurs pleinement, par l'examen impartial des propositions condamnées; et je dois avouer que, pour ma part, à la première inspection de ces thèses, j'avais compris qu'elles avaient dû être présentées au Saint-Office, par quelque adversaire maladroit du système de la vision des idées en Dieu, par quelque philosophe distrait ou ignorant qui avait cru résumer, dans des propositions panthéistes, les principes sur lesquels repose la théorie ontologique de saint Augustin. — C'était évidemment confondre les objets les plus disparates et les plus distincts; c'était identifier le cercle avec le carré.

J'étais donc désireux de savoir comment le Révérend Père avait ainsi pu prendre le change, et, après avoir cherché vainement à deviner les graves raisons qui l'avaient porté à s'attaquer à des philosophes chrétiens, qui, après avoir résisté aux matérialistes, aux panthéistes, aux erreurs de Kant et à tous les sophistes de l'ère ancienne et moderne, sont aujourd'hui plus florissants, plus nombreux et plus écoutés que jamais, je crus devoir lire la brochure (1) où je devais trouver des renseignements satisfaisants et des explications sérieusement motivées. Dans ce moment-là même je terminais les deux premiers volumes d'un *Cours de Philosophie*, qui sera bientôt sous presse, et dans lequel j'avais répondu aux objections, aux attaques des rédacteurs de la *Civiltà cattolica* et de quelques autres péripatéticiens de notre temps, contre l'Ontologisme. Je ne pouvais donc m'abstenir de jeter un coup d'œil sur la nouvelle batterie que l'on faisait jouer contre ce système, quoique je

(1) *De l'Unité dans l'enseignement de la philosophie au sein des écoles catholiques d'après les récentes décisions des congrégations romaines*, par le P. H. Ramière.



fusse du reste bien persuadé qu'elle n'avait pas changé le fond de la situation, ni fait entrer dans une phase nouvelle la question de l'origine de nos connaissances. Il était à croire cependant que cet écrit porterait en soi quelques éléments sérieux, dont je n'aurais peut-être pas assez tenu compte, quelques objections remarquables auxquelles j'aurais négligé de répondre. Mais, quoique je puisse avoir mauvaise grâce à m'exprimer franchement à ce sujet, je le dirai néanmoins ici avec indépendance et impartialité : j'ai été trompé dans mon attente. On n'y trouve aucun argument nouveau qui puisse ébranler les convictions des ontologistes, aucune difficulté qui puisse porter ces philosophes à douter de leurs principes ou à modifier leurs conclusions. J'ai seulement été comme frappé de stupeur en présence des assertions inexactes, des jugements injustes et superficiels, qui s'y présentent à chaque ligne, et qui pourraient facilement éloigner de la vérité « ces esprits qui sont plus passifs qu'actifs dans la cause qu'ils servent, » et auxquels est plus particulièrement destiné le livre de l'*Unité*, etc.

L'auteur y attaque d'abord l'Ontologisme par des passages de la sainte Ecriture, qu'il interprète contrairement à la tradition et au bon sens le plus vulgaire ; il cherche ensuite à mettre saint Augustin et saint Bonaventure en contradiction avec eux-mêmes ; plus loin, il fait apparaître le spectre d'arrêts et de condamnations qui n'existent pas ; ailleurs il prétend que cette philosophie confond l'ordre naturel et l'ordre surnaturel ; qu'elle mène au panthéisme, et il mêle enfin à toutes ces accusations des raisonnements qui n'ont aucune base, et qui glissent toujours à côté de la question.

Après avoir ainsi mis en pièces le système ontologique,

comme il le croit du moins, le Révérend Père nous propose, pour relever l'enseignement de la philosophie, et faire cesser « les dissensions scandaleuses qui nous font tant de mal, » une espèce de péripatétisme, qui nous amènerait infailliblement à nous enfermer dans la sensation avec Condillac, et à nous en tenir au positivisme de M. Taine. Il proteste sans doute contre « l'abject sensualisme de Locke et de Condillac; » mais ses intentions ne peuvent rien contre la marche logique du système, et son péripatétisme, s'il est conséquent, supprime la métaphysique et nous jette dans le matérialisme.

Les nouveaux péripatéticiens, je ne l'ignore point, inscrivent le nom de saint Thomas sur le fronton de leur système. Ce saint Docteur cependant, ils auraient dû le comprendre, est loin de repousser l'Ontologisme; sa théorie de la connaissance l'implique, et elle n'est vraie qu'à cette condition. Le péripatétisme avait été imposé aux docteurs catholiques, par les nécessités de leur polémique avec les Arabes et avec les libres penseurs du XIIIe siècle; les œuvres du Stagirite étaient présentées comme renfermant le code de la raison et de l'expérience; refuser de s'y soumettre, c'était se placer en dehors de la science et de la vérité. L'Ange de l'École accepta donc la théorie péripatéticienne sur l'origine de nos pensées; mais il sut l'agrandir et la compléter, et, lorsqu'il veut dire son dernier mot sur cette question délicate, on voit qu'il suppléait au traité perdu d'Aristote sur l'induction, par la théorie de la vision des idées en Dieu, telle que l'expose saint Augustin. L'admission de ce principe permit à son intelligence, de dépasser les horizons étroits de la philosophie de la sensation. L'auteur de la brochure que j'examine en ce moment aurait dû

faire ressortir cette pensée ; elle lui offrait le moyen de nous ramener tous à l'unité. Il a mieux aimé s'aliéner les ontologistes, et ce qu'il nous présente comme un ouvrage de conciliation n'est en somme qu'un défi et une provocation à une lutte nouvelle.

En le parcourant, j'ai donc vu reparaître devant moi une grande partie des sophismes auxquels j'avais répondu d'avance. Et comme j'ai cru qu'il était de mon devoir d'empêcher, selon mes moyens, l'opinion de s'égarer, j'ai pensé que cette réfutation serait peut-être utile, et que je ne pouvais pas me dispenser de la publier. J'ai donc ajouté quelques observations aux pages que j'avais dejà consacrées à repousser les critiques malveillantes, qui ont été jusqu'ici adressées à l'Ontologisme, et je les livre au jugement de ceux qui se préoccupent des questions importantes, et des sérieux problèmes, auxquels cette philosophie donne une réponse et une solution. Elles suffiront, je le crois, pour repousser les agressions du Révérend Père, et faire comprendre combien sont puériles les objections, qu'il s'est efforcé de revêtir de quelques apparences spécieuses, et qu'il donne comme des arguments invincibles.

Je n'aurais cependant pas voulu me borner à faire voir que les accusations portées contre l'Ontologisme sont calomnieuses ; j'aurais tenu à démontrer encore que l'hypothèse péripatéticienne est incomplète ; mais ce travail m'aurait entraîné trop loin. Je m'en tiendrai, dans cet écrit, qui forme d'ailleurs un tout susceptible d'un intérêt spécial, à dissiper les griefs des nouveaux péripatéticiens, contre le système de la vision des idées en Dieu, et je me contenterai de démontrer que leurs imputations envenimées ne reposent sur aucun fondement réel.

Toutefois, avant d'aborder cette tâche, je crois devoir dire encore un mot sur le livre auquel s'adresse en particulier cette *Défense de l'Ontologisme*. L'auteur nous y édifie longuement sur les avantages de l'unité. Il ne doit cependant pas l'ignorer, ceux qu'il attaque partagent tous ses regrets et tous ses vœux. Le désir de la paix est le souhait de tous les hommes sensés et de tous les chrétiens dévoués à l'Église. Une entente sincère dans l'enseignement de la philosophie nous permettrait d'utiliser au dehors toute notre énergie; nous pourrions ainsi, en agissant de concert, exercer une influence salutaire sur les rationalistes; nous parviendrions plus facilement à négocier avec eux, sur certains points, et à les combattre avec plus de succès sur tous les autres. Il n'y a donc pas à insister sur l'importance de l'unité; il s'agit seulement de trouver les moyens qui doivent nous y conduire. Or, pour supprimer ces mésintelligences, ces tiraillements qui se trouvent au point de vue philosophique dans les écoles catholiques, le Révérend Père pose d'abord comme conditions : *une discussion franche et loyale, la bienveillance et le respect pour la tradition.*

Les ontologistes acceptent ces trois conditions, quoiqu'ils les entendent peut-être différemment. Ainsi ils professent beaucoup de respect pour la tradition de la philosophie platonicienne, ou augustinienne, à laquelle ils rattachent très-facilement tout ce qu'il y a de vrai dans la tradition péripatéticienne; tandis que leur antagoniste, plein de respect pour celle-ci, jette un blâme violent contre les meilleurs enseignements que nous aient légués les Pères. Quant à la bienveillance, les philosophes augustiniens pensent qu'il ne suffit pas qu'elle soit sur les lèvres, et ils ne

croient pas que, pour opérer un rapprochement, il suffise d'en appeler à leur esprit de charité et à leur dévouement pour l'Église. S'il n'y avait ici que des querelles de vanité, des questions de préséance, des pointilleries sans portée, les ontologistes sauraient faire des sacrifices, dussent-ils coûter cher à leur amour-propre. Mais ils ne peuvent abandonner les droits de la vérité, et il ne leur est pas permis, sous le spécieux prétexte d'avoir la paix, de se laisser aller à de répréhensibles faiblesses, et de s'abandonner aux tyranniques exigences des péripatéticiens. Il faut que l'unité scientifique se forme par une conviction, amenée par des démonstrations solides; et c'est pour cela, avant tout, que les ontologistes exigent de leurs adversaires l'intelligence des systèmes qu'ils veulent concilier, une entente sur le sens des mots et une plus grande rectitude de critique. Ils ne demandent, au reste, pour eux-mêmes, ni bienveillance, ni malveillance; ils se contentent de la vérité.

Ils trouvent d'ailleurs étonnant que leur contradicteur, après avoir affiché une grande prédilection pour la bienveillance, dont il fait « la toute-puissante restauratrice de l'unité, » ait au même moment publié contre eux une œuvre empreinte d'une sévérité presque haineuse. On ne s'explique point, en effet, comment après avoir vu dans la bienveillance « l'aimant qui attire irrésistiblement les cœurs, le ciment qui unit les intelligences, le baume qui guérit les plaies intellectuelles, » il a pu faire un usage si parcimonieux d'une vertu dont il connaît si bien le pouvoir merveilleux ? Car enfin il n'est pas à croire qu'il ait compté « resserrer tous les jours davantage *l'unité de l'esprit par les liens de la paix*, » lorsqu'il traçait les lignes suivantes :

« En ce moment, le doute n'est plus permis, et c'est bien sur l'ontologisme même, très-nettement formulé en sept propositions, que la congrégation du Saint-Office vient de se prononcer. » (*De l'Unité dans l'Enseignement,* etc., p. 183.)

Il voyait bien sans doute que sa critique ne restait pas dans les limites de la charité chrétienne, lorsqu'il parle si gratuitement des « flétrissures qui lui ont été imprimées (à cette philosophie) par les tribunaux établis dans l'Église pour signaler et condamner les doctrines contraires au dépôt de la révélation (p. 182), » ou lorsqu'il soutient que l'Église « a manifesté sa désapprobation avec une clarté qui ne laisse plus aucune place à un doute sérieux (p. 182). » C'est bien aussi à un certain esprit de dénigrement qu'il cédait, lorsqu'il a rêvé une espèce « d'unanimité de tous les théologiens catholiques, c'est-à-dire de tous les témoins de la tradition de l'Église, » qui « pendant treize siècles ont condamné l'ontologisme, » et lorsqu'il prétend que ce système mérite « la note de *témérité,* » puisqu'il « s'écarte de l'enseignement unanime des témoins de la tradition (p. 154). » Ce n'est certainement pas non plus par esprit de bienveillance, qu'il fait peser sur ses adversaires la responsabilité du défaut d'unité dans l'enseignement (p. 211), et qu'il néglige de se demander s'il ne contribue pas lui-même, pour sa part d'influence, à perpétuer les luttes. Il lui sied mieux de parler des « voies détournées et périlleuses (p. 210), » où nous engage l'ontologisme, et c'est avec un vrai plaisir qu'il dit à ses lecteurs : « Ce système si simple, si beau, un grand nombre de catholiques, très-sincères et très-convaincus, ne le regardent que comme un rêve sublime. Ils vont plus loin, et ils croient

que l'adoption de ce rêve dans les écoles catholiques entraînerait les plus grands dangers. » (*De l'Unité*, etc., p. 133.)

Et pourtant ce n'était pas un sujet d'une faible importance qui attirait ces reproches. « Il s'agissait de savoir, comme l'observe très-bien le *Correspondant*, si l'enseignement philosophique, autorisé par les évêques dans plusieurs séminaires de France, était réprouvé par la congrégation du Saint-Office. La responsabilité d'une partie de l'épiscopat français était en cause. » (*Correspondant*, 25 avril 1862.)

Mais enfin, passons sur ces considérations et venons-en au point capital. Le but du Révérend Père est d'amener tous les philosophes à l'unité. Pour l'atteindre, il propose une conciliation. Ce projet n'offrirait en lui-même rien d'irréalisable; mais ce que nous devons admirer ici surtout, c'est le merveilleux expédient que le désir d'une pacification générale suggère au généreux enfant d'Ignace. Il lui suffit de donner un des systèmes qui sont en présence, comme le moyen terme qui doit satisfaire les prétentions légitimes de chacun des partis. Par conséquent, le spécifique le plus puissant qu'il ait trouvé, pour concilier toutes les opinions, c'est d'imposer à tout le monde ses formules péripatéticiennes. Il aurait été étrange qu'il en fût autrement. Même après les exclamations en faveur de la paix, les aspirations vers la concorde et les actes d'amour pour l'unité, qu'il a reproduits avec beaucoup de diffusion dans son livre, on ne pouvait pas s'attendre à le voir renoncer à son système. Quelle nécessité, en effet, et pourquoi consentirait-il à démordre de ses opinions? Ne lui suffit-il pas de supprimer les opinions contraires?

L'Ontologisme, par exemple, se pose en face du péripatétisme et détruit ainsi l'unité, l'Ontologisme n'a qu'à disparaître, il n'y aura plus d'opposition, et le Révérend Père sera de ces « heureux qui font la paix, » et pour lesquels Notre Seigneur réserve le titre d'enfants de Dieu. C'est bien là certainement un système de conciliation commode et expéditif. Aussi l'écrivain jésuite, plein de confiance dans ce procédé, le croit-il suffisant pour amener les intelligences à une entente parfaite. D'autres trouveront sans doute que ce zèle pour l'unité n'exclut pas une certaine naïveté, et les adversaires que l'on attaque comprendront difficilement pourquoi l'on affecte de donner le nom de conciliation à une déclaration de guerre; pourquoi l'on s'obstine à parler de conciliation, lorsqu'on est tout à fait exclusif et que l'on ne cherche qu'à imposer aux autres les opinions d'une secte (1).

Il me semble, en effet, qu'il n'y avait aucune nécessité à déguiser une attaque sous une forme de conciliation. Et,

(1) Ces lignes étaient écrites lorsqu'un de mes amis m'a communiqué quelques articles de dom Gardereau, publiés dans le *Monde* (17, 21, 30 juillet et 10 août). Le religieux bénédictin y confirme pleinement la remarque que je fais ici même. Il trouve, lui aussi, que le R. P. jésuite a eu le tort de se placer à un extrême : « Nous connaissons, dit-il, plus d'un philosophe chrétien qui pourrait ne jamais se prêter au projet de conciliation proposé par l'auteur, si celui-ci exigeait d'une manière trop absolue qu'on s'en tînt au point de vue, selon nous *ultra* péripatéticien, auquel il veut que nous nous placions pour analyser avec lui l'origine de la connaissance humaine. » (30 juillet, 3e article).

Dans ces articles, le P. Gardereau s'est préservé de certaines exagérations qui fourmillent dans le livre du disciple de saint Ignace; il déclare, par exemple, qu'il « interprète d'un point de vue qui, à certains égards, diffère un peu du sien, l'ensemble de la tradition quant à l'enseignement philosophique dans les écoles du Christianisme. » Toutefois, les amis de la science regretteront qu'après avoir renversé la théorie sensualiste du jésuite (art. 3e, 30 juillet), et en avoir démontré le ridicule, il ait accepté de confiance ses accusations contre l'Ontologisme. Lorsqu'on est bénédictin, on a le droit de ne pas suivre l'ornière, on a le droit et le devoir d'aller aux sources et de rétablir la vérité, dût-on se heurter à des préjugés pleins de vie.

pour ce qui me regarde, je ne veux pas supposer qu'en ayant l'air de faire des concessions à la vanité de mes adversaires, je les amènerai plus facilement à abdiquer leurs convictions. J'ai besoin de croire que de nobles motifs les retiennent dans leurs systèmes. Je l'affirme donc franchement et sans hésiter, cette conciliation dans les conditions qu'on vient de lire n'est qu'une déception. Elle aurait pour effet principal de compliquer encore les complications qui rendent l'enseignement de la philosophie si laborieux, si précaire et si stérile. Quelque sincère que soit le désir de conserver la paix, il y a telles entreprises qui pourraient la troubler de la manière la plus grave, et, parmi celles-ci, je ne crains point de ranger en première ligne celle qui tendrait à nous endormir, si nous en étions dupes, dans une fausse sécurité, et qui nous conduirait par l'imprévoyance à d'infaillibles mécomptes. Parlons de la charité, mais n'oublions pas la justice; et, bien convaincus qu'il ne peut y avoir d'unité que dans la vérité, empêchons la philosophie d'abandonner aucune des idées qui font sa force et sa gloire. Dans ce but, appliquons-nous à maintenir l'Ontologisme et les grands principes qu'il représente; car un beau rôle est réservé à cette magnifique théorie de l'intelligence humaine, et c'est bien certainement dans cette théorie que la philosophie trouvera son unité.

Les ontologistes l'ont compris, et ce motif est bien suffisant sans doute pour les autoriser à ne se prêter à un rapprochement que dans leur système. Qu'ils ne se découragent donc pas; leur philosophie n'est pas vaincue, elle ne peut l'être. Bien des piéges seront tendus à leur bonne foi; bien des sophismes seront employés pour les égarer; espérons que le mensonge et l'erreur ne pourront rien sur

eux. Qu'ils ne prennent pas au mot les anathèmes de la nouvelle école d'Aristote; qu'ils ne s'en irritent ni ne s'en affligent; qu'ils restent sur le terrain où ils sont placés; qu'ils n'aillent pas au delà, qu'ils ne reculent pas en deçà; qu'ils gardent leurs convictions; qu'ils soient toujours modérés, fermes et persévérants : c'est à ces conditions qu'ils finiront par dissiper les préjugés qu'on a soulevés contre eux, et par éclairer dans les diverses écoles, tous ceux qui ne sont pas fanatiques par calcul et par préméditation; tous ceux, en un mot, qui voudront ouvrir les yeux, voir en plein et juger.

Toulouse, 25 juillet 1862.

DÉFENSE

DE

L'ONTOLOGISME

CHAPITRE PREMIER.

NOTIONS GÉNÉRALES SUR L'ONTOLOGISME.

PENSÉES DE SAINT AUGUSTIN, DE BOSSUET, DE FÉNELON, DE LEIBNITZ, DE SAINT THOMAS ET DE SAINT BONAVENTURE, FAVORABLES A L'ONTOLOGISME.

L'Ontologisme est un système dans lequel, après avoir prouvé la réalité objective des idées générales (1), on établit que ces idées ne sont pas des formes, des modifications de notre âme; qu'elles ne sont rien de créé; qu'elles sont des objets nécessaires, immuables, éternels et absolus; qu'elles se concentrent dans l'Être simplement dit, et que cet Être

(1) Ces idées sont les types d'après lesquels sont formées toutes les choses finies. Quelquefois on entend par *idée* une image des objets sensibles, ou même certains actes propres à l'esprit humain. Nous ne prenons ce mot dans aucune de ces significations.

infini est la première idée saisie par notre esprit, le premier intelligible, la lumière dans laquelle nous voyons toutes les vérités éternelles, universelles et absolues.

Les ontologistes disent donc, que ces vérités éternelles ne peuvent avoir de réalité hors de l'essence éternelle; d'où ils concluent qu'elles ne subsistent qu'unies à la substance divine, et que ce ne peut être, par conséquent, que dans cette substance que nous les voyons : *In ipsâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate*, comme dit saint Augustin (*Confess.*, XII, 25). Ils se croient ainsi autorisés à dire avec ce saint docteur, à tous les adversaires de cette sublime philosophie, sans crainte aucune de leurs objections :

« Vous ne nierez en aucune façon l'existence d'une vérité immuable, dans laquelle est contenu tout ce qui est immuablement vrai, que vous ne pouvez dire ni vôtre, ni mienne, que vous ne pouvez attribuer en propre à aucun homme; vous reconnaîtrez enfin qu'elle est commune à tous ceux qui voient des vérités immuables, et qu'elle s'offre à eux d'une merveilleuse manière, comme une lumière secrète et publique (1). »

C'est d'ailleurs par l'étude attentive de faits bien observés, et non par de vaines spéculations de l'esprit, que ces philosophes en sont venus à affirmer que nous sommes doués d'une certaine vue de Dieu; que cet Être infini nous vivifie et nous illumine, et que cette nature souverainement parfaite, actuellement présente partout, est l'objet immédiat de tout ce qui pense.

Ils remarquent, par exemple, que Dieu ne juge et ne peut agir que selon ses idées, selon certaines règles immuables, qu'il trouve en lui-même. D'où il résulte, ajoutent-ils, qu'on ne peut voir ce qu'il doit juger, ni comment il se doit comporter en telle occasion, qu'on ne voie ses idées et sa règle.

(1) Nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, hæc omnia quæ incommutabiliter vera sunt continentem, quam non possis dicere tuam vel meam, vel cujusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen præsto esse, ac se præbere communiter. (*De Lib. arb.*, liv. II, cap. XII.)

On ne peut pas dire qu'il ait telle règle, si on ne la voit pas. Or, nous savons en mille occasions de quelle manière Dieu doit juger, de quelle manière Dieu doit agir. Nous savons même de quelle manière il est nécessaire qu'il agisse, dans certaines circonstances; nous savons que telle chose lui plaira, que telle autre lui déplaira; enfin nous voyons qu'il a une règle; qu'il ne peut s'empêcher de la suivre; que cette règle est sa sagesse même, l'ordre immuable, en un mot, ses idées. Donc nous voyons les idées de Dieu.

Les vérités mathématiques, les principes de droit naturel, de probité et de morale, sont en effet des rapports entre les idées, et nous osons bien assurer que des principes vrais parmi nous, et selon les idées que nous en avons, sont aussi vrais devant Dieu et selon ses idées; que Dieu pense la même chose que nous sur tel sujet et sur tel autre; que ce qui est une vertu chez nous, et selon les idées que nous voyons, est aussi vertu devant lui et selon ses idées. D'où il suit que nous voyons ses idées, et que la raison, la sagesse, est commune à Dieu et aux hommes, ce qui est cause que non-seulement nous pensons comme il pense, mais que nous voyons clairement, que nous pensons comme lui, et que nos jugements sont conformes aux siens.

S'il n'en était pas ainsi, comment les barbares et ceux qui n'ont jamais entendu parler des belles maximes de l'Évangile pourraient-ils dire : « Cela est vrai, » quand on leur explique la loi de Dieu? Comment sauraient-ils que l'Être infiniment parfait ne peut souffrir telle et telle chose? D'où sauraient-ils ce que doit permettre et ne pas permettre un tel Être, s'ils ne voyaient pas sa règle?

Il faut donc nécessairement que nous apercevions la sagesse, la raison et la règle de Dieu. Notre assurance dans les sciences, notre confiance dans la vertu, supposent cette vérité. Car quel courage aurions-nous pour vivre saintement, selon les idées que nous avons, si nous n'étions pas persuadés que cet ordre que nous respectons est aussi la règle de Dieu même, et que la probité, devant lui, ne consiste en autre chose qu'en ce que nous enseignent sa sagesse et ses idées.

Sachant que Dieu ne peut nous juger que selon ses idées et selon l'ordre qu'il a en lui, nous ne pourrions nous rassurer si nous ne voyions pas l'ordre qui est en lui. Et qu'on ne dise point que toutes ces choses sont révélées dans l'Écriture, car, indépendamment de la révélation, je vois évidemment que les maximes chrétiennes sont selon Dieu; c'est par leur conformité avec les idées, que j'affirme qu'un Être infiniment parfait ne peut pas juger qu'elles soient fausses. Je vois donc les idées de Dieu, la Sagesse, la Raison de Dieu. J'ai donc l'usage des idées de Dieu, et je dois admettre par conséquent que tous les hommes sont raisonnables immédiatement de la Raison de Dieu. Donc la Sagesse ou la Raison objective nous est commune avec Dieu même, avec cette différence qu'elle s'identifie avec Dieu et qu'elle est simplement présente à nos intelligences. D'où l'on voit, par un raisonnement semblable, qu'elle est commune aux Anges, aux hommes, en un mot, à tout ce qui pense.

Saint Augustin fournit à lui seul une multitude de preuves de cette vérité, et il nous force à conclure avec lui que les idées, les principes absolus sans lesquels il n'y a pas de morale ni de science, sont aperçus dans l'essence divine. Qu'il nous suffise de reproduire ici les paroles suivantes de cet éminent penseur : « Si tous les deux nous voyons que ce que vous dites est vrai, et si nous voyons aussi tous les deux que ce que je dis est vrai, où le voyons-nous? Je ne le vois certainement pas en vous, et vous ne le voyez pas non plus en moi; mais tous les deux nous le voyons dans l'immuable vérité, qui plane sur nos intelligences (1). »

« C'est donc dans l'éternelle vérité, par laquelle toutes choses temporelles ont été faites, que nous voyons, de l'œil de l'intelligence, la forme ou l'idée, selon laquelle nous sommes et selon laquelle nous opérons, avec une raison

(1) Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quæso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me; sed ambo in ipsâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. (*Confess.*, XII, 25.)

droite et vraie, en nous ou dans le corps. Et c'est de là que nous concevons dans notre esprit une connaissance vraie des choses, connaissance qui est comme un verbe que nous possédons en nous-mêmes, et que nous engendrons en le disant au-dedans de nous (1). »

« C'est en Dieu que nous voyons l'idée immuable selon laquelle nous jugeons que l'homme doit vivre (2). »

« Lorsque les impies blâment ou louent justement certaines actions, d'après quelles lois jugent-ils de la sorte, si ce n'est d'après celles où ils voient de quelle manière chacun doit vivre, quoiqu'ils ne vivent pas eux-mêmes selon leurs prescriptions? Où les voient-ils, ces règles? Ce n'est certainement pas dans leur propre nature, puisqu'elle est changeante, tandis que ces règles sont immuables; ce n'est pas non plus dans les dispositions de leur âme, puisque ces règles sont justes et que leur âme est injuste. Où sont-elles donc écrites, ces lois..... si ce n'est dans le livre de cette lumière que l'on nomme la Vérité (3)? »

« Dieu est la lumière intelligible dans laquelle brillent toutes les vérités intelligibles : *Deus intelligibilis lux in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent quæ intelligibiliter lucent omnia* (I Sol.). Cet Être infini est immédiatement présent à notre intelligence · *Humanis mentibus nullâ na-*

(1) In illa igitur æterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus : atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tanquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus. (*De Trinit.*, lib. IX, cap. XII.)

(2) In Deo conspicimus incommutabilem formam justitiæ, secundum quam hominem vivere judicamus. (*De Trinit.*, lib. VIII, cap. IX.)

(3) Hinc est quod etiam impii cogitant æternitatem, et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus, quibus ea tandem regulis judicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vident? Neque enim in sua natura, cum, procul dubio, mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat quisquis in eis, et hco videre potuerit; nec in habitu suæ mentis, cum illæ regulæ sint justæ, mentes vero eorum constet esse injustas. Ubinam sunt istæ regulæ scriptæ... nisi in libro lucis illius quæ Veritas dicitur? (*De Trinit.*, lib. XIV, cap. XV.)

Sachant que Dieu ne peut nous juger que ... selon l'ordre qu'il a en lui, nous ne pourrio... si nous ne voyions pas l'ordre qui est en lu... point que toutes ces choses sont révélées d... indépendamment de la révélation, je vo... les maximes chrétiennes sont selon Dieu ; ... formité avec les idées, que j'affirme qu... parfait ne peut pas juger qu'elles soient ... les idées de Dieu, la Sagesse, la Rai... l'usage des idées de Dieu, et je dois ... que tous les hommes sont raisonnabl... Raison de Dieu. Donc la Sagesse ou l... est commune avec Dieu même, ave... s'identifie avec Dieu et qu'elle est ... intelligences. D'où l'on voit, par ... qu'elle est commune aux Anges, ... à tout ce qui pense.

Saint Augustin fournit à lui seul ... de cette vérité, et il nous force ... idées, les principes absolus sans le... rale ni de science, sont aperçus ... nous suffise de reproduire ici les ... éminent penseur : « Si tous les deux ... vous dites est vrai, et si nous voyons ... que je dis est vrai, où le voyons-... ment pas en vous, et vous ne le ... mais tous les deux nous le voy... qui plane sur nos intelligences (1) ...

« C'est donc dans l'éternel... choses temporelles ont été fait... de l'intelligence, la forme ... sommes ... selon laq...



(1) ...

droite ...
...
choses ...
sédons ...

...re et les propriétés des
...ple, ou d'un triangle, ou
... proportions de ces figures
...elles, je n'ai pas besoin de
...s la nature, et je suis assuré
...i vu de parfaites. Je n'ai pas
... il y ait quelque mouvement
...re la nature du mouvement
... chaque mouvement décrit, les
...es proportions selon lesquelles
...s les graves et les choses jetées.
... s'est une fois réveillée dans mon
...qu'elles soient ou qu'elles ne soient
...si qu'elles doivent être; et qu'il est
... d'une autre nature, ou se fassent

...lque chose qui nous touche de plus
...s principes de vérité éternelle, que
...être que l'homme, et moi-même, ne
...ent, quand Dieu aurait résolu de n'en
...e devoir essentiel de l'homme, dès là
raisonner et de vivre selon la raison, est
...eur, de peur de lui manquer de recon-
...de le chercher, il l'ignorait.

...és, et toutes celles que j'en déduis par
...tain, subsistent indépendamment de tous
...ue temps que je mette un entendement
...îtra, mais en les connaissant il les trou-
...es fera pas telles; car ce ne sont pas nos
...nt leurs objets, elles les supposent. Ainsi
...t devant tous les siècles, et devant qu'il
...nt humain : et quand tout ce qui se fait
...oportions, c'est-à-dire tout ce que je vois
...t détruit, excepté moi, ces règles se con-
pensée, et je verrais clairement qu'elles
nnes et to... ...s, quand moi-

turâ interpositâ præsidet (*Veritas*). (*De Musicâ*, lib. VI, cap. I.) L'âme raisonnable voit intellectuellement Dieu, et elle lui est unie : *Deo junctum est quod intelligit Deum, intelligit autem rationalis anima Deum.* » (*De Util. credendi*, cap. XV.)

Cette doctrine du plus grand, du plus complet de tous les philosophes chrétiens, a trouvé de puissants défenseurs. Il est inutile d'énumérer ici tous ceux qui l'ont adoptée. Nous ne citerons pas Malebranche; trop d'esprits sont prévenus contre lui. Nous ne dirons rien du cardinal Gerdil, qui soutint toujours cette cause avec une grande énergie. Nous nous contenterons de faire connaître à cet égard la pensée de trois hommes qui, à eux seuls, valent de nombreuses phalanges; ces trois hommes sont : Bossuet, Fénelon et Leibnitz. Les passages que nous allons reproduire feront comprendre à nos lecteurs la nécessité de ne pas abandonner, à la légère, la vérité qui nous occupe dans ce moment.

Écoutons d'abord Bossuet; voyons comment il est amené à accorder que les idées résident en Dieu, et comment il admet l'intelligence humaine à les contempler dans la divine essence.

« Nous avons déjà remarqué, dit-il, que l'entendement a pour objet des vérités éternelles.

« Les règles des proportions, par lesquelles nous mesurons toutes choses, sont éternelles et invariables.

« Nous connaissons clairement que tout se fait dans l'univers par la proportion du plus grand au plus petit, et du plus fort au plus faible; et nous en savons assez pour connaître que ces proportions se rapportent à des principes d'éternelle vérité.

« Tout ce qui se démontre en mathématiques, et en quelque autre science que ce soit, est éternel et immuable, puisque l'effet de la démonstration est de faire voir que la chose ne peut être autrement qu'elle est démontrée.

« Aussi, pour entendre la nature et les propriétés des choses que je connais, par exemple, ou d'un triangle, ou d'un carré, ou d'un cercle, ou les proportions de ces figures et de toutes autres figures entre elles, je n'ai pas besoin de savoir qu'il y en ait de telles dans la nature, et je suis assuré de n'en avoir jamais ni tracé ni vu de parfaites. Je n'ai pas besoin non plus de songer qu'il y ait quelque mouvement dans le monde, pour entendre la nature du mouvement même, ou celle des lignes que chaque mouvement décrit, les suites de ce mouvement, et les proportions selon lesquelles il augmente ou diminue dans les graves et les choses jetées. Dès que l'idée de ces choses s'est une fois réveillée dans mon esprit, je connais que, soit qu'elles soient ou qu'elles ne soient pas actuellement, c'est ainsi qu'elles doivent être; et qu'il est impossible qu'elles soient d'une autre nature, ou se fassent d'une autre façon.

« Et pour venir à quelque chose qui nous touche de plus près, j'entends par ces principes de vérité éternelle, que quand aucun autre être que l'homme, et moi-même, ne serions pas actuellement, quand Dieu aurait résolu de n'en créer aucun autre, le devoir essentiel de l'homme, dès là qu'il est capable de raisonner et de vivre selon la raison, est de chercher son auteur, de peur de lui manquer de reconnaissance, si, faute de le chercher, il l'ignorait.

« Toutes ces vérités, et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps : en quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra, mais en les connaissant il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles; car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent. Ainsi ces vérités subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il y ait un entendement humain : et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire tout ce que je vois dans la nature, serait détruit, excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée, et je verrais clairement qu'elles seraient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-

même je serais détruit, et quand il n'y aurait personne qui fût capable de les comprendre.

« Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables, comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue ; et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui s'étend hors de lui.

« C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité, et recevoir ses lumières.

« Cet objet éternel, c'est Dieu, éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même.

« Et, en effet, parmi ces vérités éternelles que je connais, une des plus certaines est celle-ci : qu'il y a quelque chose au monde qui existe d'elle-même, par conséquent qui est éternelle et immuable.

« Qu'il y ait un seul moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera. Ainsi le néant sera à jamais toute vérité, et rien ne sera vrai que le néant, chose absurde et contradictoire.

« Il y a donc nécessairement quelque chose qui est avant tous les temps et de toute éternité; et c'est dans cet éternel que ces vérités éternelles subsistent.

« C'est là aussi que je les vois. Tous les autres hommes les voient comme moi, ces vérités éternelles, et tous, nous les voyons toujours les mêmes, et nous les voyons être devant nous ; car nous avons commencé, et nous le savons, et nous savons que ces vérités ont toujours été.

« Ainsi nous les voyons dans une lumière supérieure à nous-mêmes; et c'est dans cette lumière supérieure que nous voyons aussi si nous faisons bien ou mal, c'est-à-dire, si nous agissons, ou non, selon ces principes constitutifs de notre être.

« Là donc nous voyons, avec toutes les autres vérités, les règles invariables de nos mœurs, et nous voyons qu'il y a des choses d'un devoir indispensable; et que dans celles qui sont naturellement indifférentes, le vrai devoir est de s'accommoder au plus grand bien de la société humaine.

« Ainsi, un homme de bien laisse régler l'ordre des successions et de la police aux lois civiles, comme il laisse régler le langage et la forme des habits à la coutume; mais il écoute en lui-même une loi inviolable qui lui dit qu'il ne faut faire tort à personne, et qu'il vaut mieux qu'on nous en fasse que d'en faire à qui que ce soit.

« En ces règles invariables, un sujet, qui se sent partie d'un État, voit qu'il doit l'obéissance au prince qui est chargé de la conduite du tout; autrement la paix du monde serait renversée. Et un prince y voit aussi qu'il gouverne mal, s'il regarde ses plaisirs et ses passions, plutôt que la raison et le bien des peuples qui lui sont commis.

« L'homme qui voit ces vérités, par ces vérités se juge lui-même, et se condamne quand il s'en écarte. Ou plutôt ce sont ces vérités qui le jugent, puisque ce ne sont pas elles qui s'accommodent aux jugements humains, mais les jugements humains qui s'accommodent à elles.

« Et l'homme juge droitement, lorsque, sentant ses jugements variables de leur nature, il leur donne pour règle ces vérités éternelles.

« Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même.

« Car toutes ces vérités éternelles ne sont au fond qu'une seule vérité. En effet, je m'aperçois, en raisonnant, que ces vérités sont suivies. La même vérité qui me fait voir que les mouvements ont certaines règles, me fait voir que les actions de ma volonté doivent aussi avoir les leurs. Et je vois ces deux vérités dans cette vérité commune, qui me dit que tout a sa loi, que tout a son ordre : ainsi, la vérité est une, de soi; qui la connaît en partie, en voit plusieurs; qui les ver-

rait parfaitement, n'en verrait qu'une. » (*De la Connaiss. de Dieu et de soi-même*, chap. IV, 5.)

Plus loin, après avoir montré que Dieu est la vérité, et que notre intelligence en reçoit une impression, l'éloquent évêque développe, conformément à l'Ontologisme, la nature de cette impression. Il prouve qu'elle ne peut venir des choses créées; que nous en sommes redevables à la présence de la vérité elle-même, et il en conclut que c'est bien véritablement en Dieu que nous voyons les vérités éternelles et absolues. Voici ses paroles :

« Et d'où vient à mon esprit cette impression si pure de la vérité? D'où lui viennent ces règles immuables qui dirigent le raisonnement, qui forment les mœurs, par lesquelles il découvre les proportions secrètes des figures et des mouvements? D'où lui viennent, en un mot, ces vérités éternelles que j'ai tant considérées? Sont-ce les triangles, et les carrés, et les cercles que je trace grossièrement sur le papier, qui impriment dans mon esprit leurs proportions et leurs rapports? ou bien y en a-t-il d'autres, dont la parfaite justesse fasse cet effet? Où les ai-je vus, ces cercles et ces triangles si justes, moi qui suis assuré de n'avoir jamais vu aucune figure parfaitement régulière, et qui entends néanmoins si parfaitement cette régularité? Y a-t-il quelque part, ou dans le monde, ou hors du monde, des triangles ou des cercles, subsistants dans cette parfaite régularité, d'où elle serait imprimée dans mon esprit? Et ces règles du raisonnement et des mœurs subsistent-elles aussi en quelque part, d'où elles me communiquent leur vérité immuable! Ou bien n'est-ce pas plutôt que celui qui a répandu partout la mesure, la proportion, la vérité même, en imprime en mon esprit l'idée certaine?

« Mais qu'est-ce que cette idée? Est-ce lui-même qui me montre en sa vérité tout ce qui lui plaît que j'entende, ou quelque impression de lui-même, ou les deux ensemble?

« Et que serait-ce que cette impression? Quoi, quelque chose de semblable à la marque d'un cachet gravé sur la cire?

Grossière imagination, qui ferait l'âme corporelle et la cire intelligente.

« Il faut donc entendre que l'âme, faite à l'image de Dieu, capable d'entendre la vérité qui est Dieu même, se tourne actuellement vers son original, c'est-à-dire vers Dieu, où la vérité lui paraît autant que Dieu la lui veut faire paraître. Car il est maître de se montrer autant qu'il veut, et quand il se montre pleinement, l'homme est heureux.

« C'est une chose étonnante, que l'homme entende tant de vérités sans entendre en même temps que toute vérité vient de Dieu, qu'elle est en Dieu, qu'elle est Dieu même. Mais c'est qu'il est enchaîné par ses sens et par ses passions trompeuses, et il ressemble à celui qui, renfermé dans son cabinet, où il s'occupe de ses affaires, se sert de la lumière sans se mettre en peine d'où elle lui vient.

« Enfin donc, il est certain qu'en Dieu est la raison primitive de tout ce qui est et de tout ce qui s'entend dans l'univers ; qu'il est la vérité originale, et que tout est vrai par rapport à son idée éternelle ; que cherchant la vérité nous le cherchons, que la trouvant nous le trouvons et lui devenons conformes. » (*Ibid.*, chap. IV, 9.)

Ailleurs l'évêque de Meaux développe admirablement, selon son habitude, le principe fondamental de l'Ontologisme ; et fait voir que l'infini est le premier intelligible, le premier objet saisi par l'intelligence. Écoutons ce grave interprète de la grande tradition philosophique :

« On dit : le parfait n'est pas ; le parfait n'est qu'une idée de notre esprit qui va s'élevant de l'imparfait qu'on voit de ses yeux jusqu'à une perfection qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est le raisonnement que l'impie voudrait faire dans son cœur insensé, qui ne songe pas que le parfait est le premier, et en soi et dans nos idées, et que l'imparfait en toutes façons n'en est qu'une dégradation. Dis-moi, mon âme, comment entends-tu le néant, sinon par l'être ? Comment entends-tu la privation, si ce n'est par la forme dont elle prive ? Comment l'imperfection, si ce n'est par la perfection

dont elle déchoit? Mon âme, n'entends-tu pas que tu as une raison, mais imparfaite, puisqu'elle ignore, qu'elle doute, qu'elle erre et qu'elle se trompe? Mais comment entends-tu l'erreur, si ce n'est comme privation de la vérité; et comment le doute ou l'obscurité, si ce n'est comme privation de l'intelligence et de la lumière ; ou comment enfin l'ignorance, si ce n'est comme privation du savoir parfait; comment dans la volonté le dérèglement et le vice, si ce n'est comme privation de la règle, de la droiture et de la vertu? Il y a donc primitivement une intelligence, une science certaine, une vérité, une fermeté, une inflexibilité dans le bien, une règle, un ordre, avant qu'il y ait une déchéance de toutes ces choses; en un mot, il y a une perfection avant qu'il y ait un défaut; avant tout dérèglement, il faut qu'il y ait une chose qui est elle-même sa règle, et qui, ne pouvant se quitter soi-même, ne peut non plus ni faillir, ni défaillir. Voilà donc un être parfait : voilà Dieu, nature parfaite et heureuse. Le reste est incompréhensible, et nous ne pouvons même pas comprendre jusqu'où il est parfait et heureux, pas même jusqu'à quel point il est incompréhensible.

« D'où vient donc que l'impie ne connaît point Dieu; et que tant de nations, ou plutôt que toute la terre ne l'a pas connu; puisqu'on en porte l'idée en soi-même avec celle de la perfection? D'où vient cela? si ce n'est par un défaut d'attention, et parce que l'homme livré aux sens et à l'imagination, ne veut pas ou ne peut pas se recueillir en soi-même, ni s'attacher aux idées pures, dont son esprit embarrassé d'images grossières ne peut porter la vérité simple.

« L'homme ignorant croit connaître le changement avant l'immutabilité, parce qu'il exprime le changement par un terme positif, et l'immutabilité par la négation du changement même; et il ne veut pas songer qu'être immuable c'est être, et que changer c'est n'être pas : or, l'être est, et il est connu devant la privation qui est non-être. Avant donc qu'il y ait des choses qui ne sont pas toujours les mêmes, il y en a une qui, toujours la même, ne souffre point de déclin; et celle-là non-seulement est, mais encore elle est toujours

connue, quoique non toujours démêlée ni distinguée, faute d'attention. Mais quand, recueillis en nous-mêmes, nous nous rendrons attentifs aux immortelles idées dont nous portons en nous-mêmes la vérité, nous trouverons que la perfection est ce que l'on connaît le premier, puisque, comme nous avons vu, on ne connaît le défaut que comme une déchéance de la perfection. » (*Elév. sur les Myst.*, prem. serm., IIe Élév.)

Fénelon reproduit aussi cette antique doctrine. Il ne cesse de parler des idées ; il trouve qu'elles sont universelles, nécessaires, éternelles et immuables, et il se sert de ces propriétés des idées, pour nous montrer qu'elles résident dans le Souverain Être, et que nous les voyons en lui.

« Quand même, dit-il, je ne serais plus pour penser aux essences des choses, leur vérité ne cesserait point d'être : il serait toujours vrai que le néant ne pense point, qu'une même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas, qu'il est plus parfait d'être par soi que d'être par autrui. Ces objets généraux sont immuables et toujours exposés à quiconque a des yeux ; ils peuvent bien manquer de spectateurs, mais qu'ils soient vus ou qu'ils ne le soient pas ils sont toujours également visibles. Ces vérités, toujours présentes à tout œil ouvert pour les voir, ne sont donc point cette vile multitude d'êtres singuliers et changeants, qui n'ont pas toujours été et qui ne commencent à être que pour n'être plus dans quelques moments. Où êtes-vous donc, ô mes idées, qui êtes si près et si loin de moi, qui n'êtes ni moi ni ce qui m'environne, puisque ce qui m'environne et ce que j'appelle moi-même est si imparfait?

« Quoi donc, mes idées seront-elles Dieu? elles sont supérieures à mon esprit, puisqu'elles le redressent et le corrigent. Elles ont le caractère de la Divinité, car elles sont universelles et immuables comme Dieu. Elles subsistent très-réellement selon un principe que nous avons déjà posé ; rien n'existe tant que ce qui est universel et immuable. Si ce qui est changeant, passager et emprunté, existe véritablement, à plus forte raison ce qui ne peut changer et qui est néces-

saire. Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant et de réel qui soit mes idées, quelque chose qui soit au dedans de moi et qui ne soit point moi, qui me soit supérieur, qui soit en moi lors même que je n'y pense pas, avec qui je crois être seul comme si je n'étais qu'avec moi-même, enfin qui me soit plus présent et plus intime que mon propre fonds. Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et si inconnu ne peut être que Dieu. C'est donc la vérité universelle et indivisible qui me montre comme par morceaux, pour s'accommoder à ma portée, toutes les vérités que j'ai besoin d'apercevoir.

« C'est dans l'infini que je vois le fini : en donnant à l'infini diverses bornes, je fais, pour ainsi dire, du Créateur diverses natures créées et bornées. Le même Dieu qui me fait être me fait penser, car la pensée est mon être. Le même Dieu qui me fait penser n'est pas seulement la cause qui produit ma pensée, il en est encore l'objet immédiat ; il est tout ensemble infiniment intelligent et infiniment intelligible. Comme intelligence universelle, il tire du néant toute actuelle intellection ; comme infiniment intelligible, il est l'objet immédiat de toute intellection actuelle. Ainsi tout se rapporte à lui : l'intelligence et l'intelligibilité sont comme l'être ; rien n'est que par lui ; par conséquent rien n'est intelligent et intelligible que par lui seul. Mais l'intelligence et l'intelligibilité sont de même que l'être, c'est-à-dire qu'elles sont réelles dans les créatures, parce que les créatures existent réellement.

« Tout ce qui est vérité universelle et abstraite est une idée. Tout ce qui est idée est Dieu même, comme je l'ai déjà reconnu. » (*De l'Exist. de Dieu*, IIe partie, chap. IV, 49 et 50.)

Leibnitz proclame aussi à son tour la vérité de l'Ontologisme. Il commence par reconnaître que les idées existent en Dieu, et il affirme ensuite que cet être infini est la lumière dans laquelle notre intelligence les découvre : « Dieu, dit-il, est la source, non-seulement des existences, mais encore des essences en tant qu'elles sont réelles ; ou, ce qui revient au

même, la source de ce qu'il y a de réel dans leur possibilité. *Voilà pourquoi l'entendement divin est la région des vérités éternelles et des idées*, dont elles dépendent; et sans elles il n'y aurait aucune réalité dans les possibilités, et rien non-seulement n'existerait, mais encore ne serait possible. » (*Princip. philos.*, t. II, p. 25). Et dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* : « On demandera, où seraient ces idées, si aucun esprit n'existait, et que deviendrait alors le fondement réel de cette certitude des vérités éternelles? Cela nous mène enfin au dernier fondement des vérités, savoir, à cet esprit suprême et universel, qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à vrai dire, est *la région des vérités éternelles*, comme saint Augustin l'a reconnu et exprimé d'une manière assez vive. » (*Ibid.*, liv. IV, chap. II.)

De ces prémisses, Leibnitz tire enfin la conclusion suivante : « Dieu est cette lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. Et la vérité qui nous parle intérieurement, lorsque nous concevons les théorèmes d'une certitude éternelle, est la voix même de Dieu ; c'est ce qui a été remarqué aussi par saint Augustin (1). »

Pour ce grand philosophe, comme pour Malebranche, Dieu est l'objet immédiat de l'intelligence, ainsi qu'il le remarque lui-même expressément : « Il est bon de considérer que, non-seulement dans le système du P. Malebranche, mais encore dans le mien, Dieu seul est l'objet immédiat externe des âmes (2). » C'est ce qu'il explique encore beaucoup mieux, quelques pages plus loin : « *Potest dici objectum animæ externum esse solum Deum, eoque sensu Deum esse ad mentem, ut lux ad oculum. Hæc est illa divina in nobis relucens veritas, de qua toties Augustinus, eumque in eâ re sequutus Malebranchius* (3). »

(1) Deus est enim lumen illud quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Et veritas, quæ in nobis loquitur, cùm æternæ certitudinis theoremata intelligimus, ipsa Dei vox est ; quod etiam notavit D. Augustinus. (Leibn., *Opéra*, t. II, p. 264.)

(2) T. II, p. 217. Leibnitz entend ici par âme l'intelligence proprement dite, l'intelligence pure.

(3) *Ibid.*, p. 224.

Le célèbre philosophe allemand admet aussi, dans notre intelligence, la priorité de la connaissance de l'infini sur celle du fini. Prenant la défense de Malebranche contre le jésuite Dutertre, qui avait essayé de le réfuter, il s'exprime comme il suit : « Il me semble aussi que l'auteur de la *Réfutation* ne combat pas bien le sentiment des Cartésiens sur l'infini, qu'ils considèrent avec raison comme antérieur (*dans l'esprit*) au fini, et dont le fini n'est qu'une limitation. Il dit que si l'esprit avait une vue claire et directe de l'infini, le P. Malebranche n'aurait pas eu besoin de tant de raisonnements pour nous y faire penser. Mais, par le même argument, on rejetterait la connaissance très-simple et très-naturelle que nous avons de la Divinité. Ces sortes d'objections ne valent rien ; car on a besoin de travail et d'application pour donner aux hommes l'attention nécessaire aux notions les plus simples, et on n'en vient guère à bout qu'en les rappelant de leur dissipation à eux-mêmes. C'est aussi pour cela que les théologiens qui ont fait des ouvrages sur l'éternité ont eu besoin de beaucoup de discours, de comparaisons et d'exemples, pour la bien faire connaître ; quoiqu'il n'y ait rien de plus simple que la notion de l'éternité. Mais c'est que tout dépend de l'attention en de telles matières. L'auteur ajoute que, dans la prétendue connaissance de l'infini, l'esprit voit seulement que les longueurs peuvent être mises bout à bout et répétées tant qu'on voudra. Fort bien ; mais cet auteur pouvait considérer que c'est déjà connaître l'infini, que de connaître que cette répétition se peut toujours faire (1). »

On aurait tort de croire que l'école péripatéticienne du moyen âge ait refusé d'admettre cette doctrine. Il est vrai que, dans les ouvrages philosophiques de cette époque, on s'attache plus particulièrement à expliquer les théories d'Aristote. Le mahométisme et les sophistes de ce temps-là attaquaient les doctrines de l'Église par la philosophie péripatéticienne. Or, comme le fondateur du Lycée, n'ayant parlé qu'en

(1) T. II, p. 216., *Logica et Metaph.*

passant, de l'induction et de l'intellect agissant, n'avait pas été amené dès lors à adopter formellement le système de la vision des idées en Dieu, les docteurs chrétiens n'ayant plus de Platoniciens à combattre, se préoccupèrent moins des doctrines de l'Académie. Tous leurs efforts furent employés à interpréter le Stagirite, et à mettre d'accord ses principes avec les dogmes de la Révélation. Ils négligèrent donc quelques enseignements de la philosophie des Pères, sans les abandonner toutefois. C'est ainsi qu'ils ont très-bien établi la permanence des idées dans l'essence divine. Et s'ils n'ont pas toujours explicitement déduit de cette vérité que c'est en Dieu que nous les voyons, toutefois on peut aisément se convaincre qu'ils partageaient, à cet égard, les convictions de l'évêque d'Hippone. A cet effet, nous n'avons qu'à suivre un instant les raisonnements de l'Ange de l'École.

Cet admirable génie affirme d'abord que Dieu contient toutes les idées : *Divina essentia est aliquod incircumscriptum continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato*, etc. (I, q. 2, a 2. *in corp.*)

Dans un autre endroit il dit expressément que l'idée du cercle existe éternellement dans l'intelligence divine : *Dicendum est quod ratio circuli et duo et tria esse quinque, habent æternitatem in mente divina* (I, q. 16, a. 7, *ad* 1), et il reconnaît dans le même article *(in corp.,)* que la vérité ne peut avoir l'éternité qui lui est propre ailleurs que dans l'intelligence divine : *Unde si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna ; sed quia solus intellectus divinus est æternus, in ipso solo, veritas æternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quod aliquid aliud sit æternum quam Deus : quia veritas intellectus divini est ipse Deus, ut supra ostensum est.* Le saint Docteur reconnaît également que nous sommes en rapport avec ces vérités éternelles, puisqu'il va jusqu'à dire que nous en recevons une certaine impression; en d'autres termes, que notre intelligence est constituée par une impression qu'elle reçoit de la souveraine vérité : « *In luce primæ veritatis omnia intelligimus et judicamus in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale,*

sive gratuitum, nihil aliud est quam quædam impressio veritatis primæ (I q. 88, a. 3, *ad.* 1). Bossuet nous a expliqué déjà comment nous devons comprendre cette *impression* de la vérité première dans notre âme, et saint Thomas ne l'entendait pas d'une autre façon.

Ailleurs, le théologien scolastique, établissant la nécessité d'admettre un intellect agissant propre à l'âme humaine, trouve qu'il doit aussi y avoir un intellect distinct et séparé de l'intelligence finie, qui lui vienne en aide pour la production des actes intellectuels, et qui lui présente la lumière intellectuelle. Ce principe l'amène à conclure que cet intellect séparé est Dieu même, qui est la lumière de notre intelligence. « Il y a donc, dit-il, une intelligence supérieure, par laquelle notre âme est aidée dans la formation des actes intellectuels. C'est pour cela que certains philosophes ont supposé que cette intelligence, substantiellement séparée, était l'intellect agissant, qui, en éclairant en quelque sorte les images, rend les choses intelligibles en acte. Mais, en admettant cet agent intellectuel séparé, il faut encore admettre dans l'âme humaine une certaine vertu provenant de cet intellect supérieur, et par laquelle l'âme rend les choses intelligibles en acte..... C'est pour cela qu'Aristote a comparé l'intellect agissant à la lumière, laquelle est quelque chose qui se mêle à l'air. Platon, au contraire, admettant un intellect séparé qui imprime une action dans nos âmes, le compare au soleil, comme le dit Thémistius, dans son commentaire *de Anima* (liv. III). Mais cet intellect séparé, d'après les enseignements de notre foi, c'est Dieu même, qui est le créateur de l'âme et le seul principe de sa béatitude, comme nous l'expliquerons dans la suite. C'est de Dieu, par conséquent, que l'âme obtient la lumière intellectuelle, d'après cette parole du Psalmiste : « La lumière de votre visage, Seigneur, est imprimée sur nous (1). »

(1) Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum. Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundum substantiam separatum, esse intellectum agentem : quod quasi illustrando phantasmata facit ea intelligibilia actu. Sed dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana ali-

Saint Thomas rapporte donc à Dieu lui-même l'illumination de l'âme. Il admet également ailleurs que l'intellect agissant (subjectif) élève l'âme vers la règle de la raison éternelle, qu'il n'est pas lui-même le principe illuminant, et il dit expressément que Dieu est la lumière, qui fait les intelligibles.

Il en est de même pour la question de la certitude; l'illustre philosophe a senti, comme saint Augustin, la nécessité d'appuyer toutes ses pensées sur l'immutabilité de l'Être divin : *Non illud quod est mutabile*, dit-il, *vel quod habet similitudinem illius potest esse infallibilis regula veritatis.* Donc, nous ne serions intellectuellement certains de rien, si nous ne saisissions l'immuable, le divin. C'est ce qu'il reconnaît lui-même, lorsqu'il dit : « Que nous connaissions quelque chose avec certitude, cela vient de la lumière de la raison que Dieu met intérieurement en nous, et par laquelle il nous parle : *Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus.* » (*De Mag.*, art. 1.)

Nous savons de plus que d'après saint Thomas, notre intelligence connaît implicitement Dieu dans tout objet de ses perceptions, ce qui ne peut s'expliquer autrement qu'en admettant que Dieu est implicitement dans chacun de ces objets.

Enfin, ce profond penseur admet que l'essence divine contient toutes les idées, et que ces idées sont la vérité. Supposerait-il qu'elles sont inaccessibles à l'intelligence finie? Mais alors que deviendraient les intelligences? Comment la science serait-elle possible? Saint Thomas admettait donc que nous connaissons les idées, et que nous les connaissons en Dieu, en qui seul elles ont une existence réelle.

quam virtutem..... Et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras comparavit soli, ut Themistius dicit in Comment. tert. *de Anima.* Sed intellectus separatus secundum nostræ fidei documenta est ipse Deus, qui est creator animæ et in quo solo beatificatur. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Psalm. IV : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. (Ibid.*, 79, a. 4, *in conclus.*)

Sans doute le saint Docteur ne veut pas que nous connaissions *toutes choses*, même les choses individuelles dans les idées divines; il réserve cette manière de connaître aux bienheureux, et il exige qu'on admette, pour la connaissance des choses individuelles, la présence de ces choses elles-mêmes à notre intelligence, comme on peut le voir dans la *Somm. theol.*, 1, q. 84, art. 5.

Mais il n'en admet pas moins que nous connaissons certaines vérités en Dieu. C'est ainsi qu'en commentant un mot de saint Augustin (liv. IX, c. IV, *de la Trinité*), et après avoir distingué (*Quæst.*, *de Veritate*, q, 10, a. 8) deux espèces de connaissances que nous pouvons avoir de notre âme, l'une qui nous fait saisir les vérités essentielles à toute âme, l'autre qui s'arrête à notre individualité, le célèbre théologien conclut en ces termes : *Sic igitur patet quod mens nostra cognoscit seipsam quodam modo per essentiam suam, ut Augustinus dicit; quodam vero modo per intentionem, sive speciem, ut philosophus et Commentator dicit, quodam vero modo intuendo inviolabilem veritatem, ut Augustinus dicit.*

Ainsi, saint Thomas reconnaît non-seulement que les idées existent en Dieu, mais il admet de plus que c'est par elles que l'homme perçoit les vérités nécessaires. Il établit d'ailleurs, pour la connaissance des choses finies, la nécessité d'une action, d'une certaine présence des choses finies à notre intelligence : ce que lui accorde saint Augustin, et ce qu'il est impossible de lui refuser; car la contemplation des idées ne nous apprendrait jamais quelles sont les réalisations que Dieu a librement choisies.

Nous n'ignorons pas que l'on peut faire quelques difficultés à propos de diverses expressions figurées dont se sert saint Thomas, comme aussi à propos de quelques passages où il semble ne pas attribuer à Dieu l'illumination objective de l'intelligence. Nous connaissons même des ontologistes qui, arrêtés par certaines objections, n'ont pas cru pouvoir interpréter le langage du saint Docteur dans leur sens. Mais, pour ce qui nous regarde, nous croyons être en état de ré-

pondre aux critiques que l'on pourrait nous adresser à ce sujet.

Nous savons aussi que l'Ange de l'École émet diverses propositions qui paraissent contraires à l'Ontologisme ; il dit, par exemple, que « Dieu, se révélant à nous par les créatures, ne saurait être le premier objet connu de nous » (*Som.* I, q. 88, art. 3) ; il veut que « le premier objet que nous connaissions dans notre état actuel soit la quiddité de la chose matérielle » (*Ibid.*). Ces propositions cependant peuvent très-bien se rattacher à notre système. Nous admettons en effet très-volontiers que nos premières connaissances *réfléchies* ont pour objet les choses sensibles ; nous regardons la connaissance *réfléchie et scientifique de Dieu*, comme excitée en nous par la connaissance des créatures, et nous ne demandons, comme innée et première dans l'âme humaine, qu'une connaissance *directe* de l'infini.

Au reste, un autre écrivain du moyen âge, un des princes de la théologie scolastique, dont la parole retentit avec éclat dans « la grande tradition de l'école catholique, » est beaucoup plus explicite. Saint Bonaventure vogue à pleines voiles dans l'Ontologisme. Sa pensée est assez connue ; mais comme, dans ces derniers temps, on a tâché de la dénaturer, nous ne pouvons pas nous dispenser de la mettre sous les yeux du lecteur. Voici quelques extraits de l'*Itinéraire de l'Ame à Dieu*, que l'on ne saurait trop méditer (1) :

« Comme le néant n'a rien de l'existence, ni de ses conditions, l'être aussi n'a rien du non-être, ni en acte, ni en puissance, ni selon le réel, ni selon l'idéal ; et comme le néant est la privation de l'existence, il ne peut se concevoir que par l'existence même ; mais l'existence ne tombe dans la pensée que par soi ; en effet, tout est conçu ou comme

(1) Sicut igitur omnino nihil nihil habet de esse, nec de ejus conditionibus, sic e contra, ipsum esse nihil habet de non esse, nec actu, nec potentia, nec secundum veritatem rei, nec secundum æstimationem nostram. Cum autem non esse privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse ;

n'*étant pas*, ou comme *étant possible*, ou comme *étant actuellement ;* donc, si ce qui n'est pas ne se conçoit que par ce qui est, et ce qui est possible par ce qui est actuel, et si *ce qui est* nomme l'acte pur de l'existence, il suit que l'*Être pur* est la première notion qui tombe dans la pensée. Mais l'Être pur n'est pas un être particulier, parce qu'un être particulier est un être limité, et tient par là de l'être en puissance; l'Être pur n'est pas non plus l'être en général abstrait, parce que l'être en général abstrait tient d'autant moins de l'être en acte que son existence est moins réelle ; donc l'Être pur est l'Être divin.

« Et l'intelligence, ô étrange aveuglement ! ne considère pas le premier objet de sa vision, l'objet sans lequel elle ne peut rien connaître ! comme l'œil attentif aux diverses nuances des couleurs ne voit pas la lumière par laquelle il voit tout le reste, ou s'il la voit ne la remarque cependant pas, notre intelligence, en regardant ces êtres particuliers et universels, ne remarque pas l'Être même qui est en dehors de tout genre, quoique celui-ci se présente le premier à notre esprit, et par lui les autres ! De sorte que l'on peut dire avec vérité que l'œil de notre âme est, à l'égard de l'objet le plus

esse autem non cadit per aliud, quia omne quod intelligitur, aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu. Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu, et esse nominat ipsum purum actum entis, esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est esse particulare ; quod est esse aretatum, quia permixtum est cum potentia ; nec esse analogum, quia minime habet de actu eo quod minime est ; restat igitur quod illud esse, est esse divinum.

Mira igitur est cæcitas intellectus qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicuti oculus intentus in varias colorum differentias, lucem per quam videt cætera, non videt, et si videt, non tamen advertit : sic oculus mentis nostræ intentus in ista entia particularia, et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet quod sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostræ ad manifestissima naturæ ; quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre : non intelligens quod ipsa caligo summa est mentis nostræ illuminatio ; sicut quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre. (*Itinerar. Ment.*, chap. v.)

manifeste de la nature, ce qu'est l'œil de la chauve-souris à l'égard de la lumière du soleil ; accoutumée aux ténèbres et aux fantômes des objets sensibles, lorsque notre âme voit la lumière du souverain Être elle croit ne rien voir, ne comprenant pas que cette obscurité est la suprême illumination des intelligences. C'est ainsi que, lorsque l'œil voit la pure lumière, il lui semble qu'il ne voit rien ! »

Au chapitre troisième de ce même ouvrage, le Docteur Séraphique développe encore avec une précision remarquable cette sublime doctrine, et il l'expose avec une telle clarté, qu'il est impossible de s'y méprendre et de ne pas reconnaître, qu'il adhère complétement au système de la vision des idées en Dieu. Il s'exprime ainsi (1):

« L'opération de l'intelligence est de comprendre les termes, les propositions et les conséquences. L'intelligence comprend les termes, lorsqu'elle peut en déterminer le sens par la définition ; mais la définition se fait par un terme plus général, lequel, à son tour, est défini par un terme plus général encore, jusqu'à ce qu'on arrive au terme suprême, sans lequel la définition des termes particuliers ne saurait être comprise. Donc on ne peut comprendre la définition d'aucune substance particulière, si l'on ne connaît pas l'être par soi ; mais *l'être par soi* ne peut être connu sans ses attributs, qui sont : *un*, *vrai*, *bon*.

« L'être peut se concevoir comme défectueux ou complet, imparfait ou parfait, possible ou actuel, relatif ou absolu, partiel ou total, passager ou permanent, dépendant ou li-

(1) Operatio autem virtutis intellectivæ est in perceptione intellectus terminorum, propositionum, et illationum. Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad superna, et generalissima, quibus ignoratis non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicujus specialis substantiæ, nec *ens per se* cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus quæ sunt : *unum*, *verum*, *bonum*.

Ens autem cum possit cogitari ut diminutum, et ut completum, ut imperfectum et ut perfectum, ut ens in potentia, et ut ens in actu, ut ens secundum quid et ut ens simpliciter, ut ens in parte, et ut ens totaliter, ut ens

bre, mêlé avec le néant ou pur, changeant ou immuable, simple ou composé; et comme nous ne pouvons connaître le négatif et le défectueux que par le positif et le complet, notre intelligence ne pourrait analyser pleinement l'idée d'aucun des êtres créés, si elle n'était aidée par l'intelligence de l'Être souverainement pur, actuel, complet, absolu; c'est-à-dire par l'intelligence de l'Être simplement, de l'Être éternel, en qui sont, dans leur pureté, les raisons ou les idées de toutes les choses. En effet, comment notre intelligence saurait-elle que tel être est défectueux et incomplet, si elle n'avait aucune notion de l'être complet? et ainsi des autres conditions ci-dessus énumérées.

« Notre intelligence est dite comprendre véritablement le sens des propositions, lorsqu'elle sait avec certitude qu'elles sont vraies; or savoir cela, c'est savoir qu'elle ne peut se tromper dans cette compréhension; partant que cette vérité ne peut être autrement. Elle sait donc que cette vérité est immuable; mais comme notre âme elle-même est changeante, elle ne peut voir reluire immuablement la vérité, si ce n'est dans une autre lumière qui rayonne immuablement en elle; donc elle voit la vérité dans cette lumière qui illumine tout homme venant en ce monde, laquelle est la vraie lumière et le Verbe qui était au commencement avec Dieu.

transiens, et ut ens manens, ut ens per illud, et ut ens per se, ut ens permixtum non enti, et ut ens purum, ut ens dependens, et ut ens absolutum, ut ens posterius, et ut ens prius, ut ens mutabile, et ut ens immutabile, ut ens simplex, et ut ens compositum; cum privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones, non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicujus entium creatorum, nisi juvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti; quod est simpliciter et æternum ens, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu? Et sic de aliis conditionibus prælibatis.

Intellectum autem propositionum tunc intellectus noster dicitur veraciter comprehendere, cum certitudinaliter scit illas veras esse, et hoc scire, est scire quoniam non potest falli in illa comprehensione; sic enim quod veritas illa non potest aliter se habere. Scit igitur veritatem illam esse incommutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre, nisi per aliquam aliam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa

« Notre intelligence aperçoit la vérité de la conséquence quand elle voit que la conclusion suit nécessairement des prémisses; ce qu'elle voit non-seulement dans les termes nécessaires, mais encore dans les termes contingents, comme : *si l'homme court, l'homme se meut*. Dans cet enthymême, la conséquence ne serait pas moins nécessaire si aucun homme n'existait. D'où il suit que la *nécessité de la conséquence* ne vient pas de l'existence du fait dans la matière, puisque la matière est contingente, ni de l'existence du fait seulement dans l'âme, parce qu'il serait alors purement imaginaire; donc la nécessité de la conséquence est due aux idées éternelles qui se reflètent dans toutes les œuvres de Dieu.

« Ainsi donc, selon l'expression de saint Augustin, dans son livre *de la Vraie Religion*, le flambeau qui éclaire nos raisonnements s'allume au foyer de la vérité, où sa lueur nous ramène. D'où l'on peut voir manifestement que notre intelligence est unie à l'éternelle vérité; et que, sans cette vérité qui l'enseigne, elle ne saurait rien voir, rien saisir avec certitude. Vous pouvez donc contempler par vous-même la vérité qui vous enseigne, si les fantômes et la concupiscence n'y mettent obstacle et ne viennent,

luce, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quæ est lux vera, et verbum in principio apud Deum.

Intellectum autem illationis tunc veraciter percipit noster intellectus, quando videt quod conclusio necessario sequitur ex præmissis, quod non solum videt in terminis necessariis, verum etiam in contingentibus, ut si homo currit, homo movetur. Hanc autem necessariam habitudinem percipit non solum in rebus entibus, verum etiam in non entibus. Sicut enim in homine existente sequitur : si homo currit, homo movetur, sic etiam non existente. Hujusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens, nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio, si non esset in re. Venit igitur ab exemplaritate in arte æterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem, ad illius æternæ artis repræsentationem.

Omnis igitur, ut dicit Augustinus in libro de *Vera Religione*, vere raciocinantis lumen accenditur ab illa veritate et ad ipsam pervenit. Ex quo manifeste apparet, quod conjunctus sit intellectus noster ipsi æternæ veritati; dum nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere. Videre igitur per te potes veritatem quæ te docet, si te concupiscentiæ et phantasmata non impediant; et se tanquam nubes inter te et veritatis radium non interponant. (*Itinerar.*, cap. III.)

comme de sombres nuages, s'interposer entre ses divins rayons et vous (1). »

Tel est le résumé de la doctrine ontologiste que nous présentent les plus grands génies de l'antiquité, du moyen âge et des temps modernes. Lorsqu'on a bien étudié ce système, loin de douter s'il est philosophique, on ne voit plus que lui qui le soit. On ne peut pas concevoir, sans lui, l'infaillibilité des connaissances humaines, l'immutabilité de l'ordre; comment il y a une morale fixe, une raison indépendante, un juste et un injuste absolus, une vérité, une fausseté, une loi naturelle et un droit qui ne dépendent, ni d'aucune coutume, ni des opinions de hommes. On ne peut pas concevoir comment nous connaissons la règle que Dieu doit suivre, ce que doivent penser les autres intelligences, et, en un mot, quelle est la règle à laquelle sont assujetis tous les êtres qui pensent. On ne peut pas concevoir comment nous pensons aux genres, aux espèces, etc., etc. On ne conçoit ni la multitude des idées qu'on a devant soi, ni la promptitude de ces idées à paraître et à disparaître, ni cette admirable facilité, ni cette justesse inexprimable avec lesquelles elles nous représentent tant de choses en si peu de temps; on ne conçoit point l'autorité ni l'efficace de nos idées. On ignore où résident les intelligences, et on dit mille absurdités.

Cette philosophie a d'ailleurs l'avantage d'établir une grande dépendance de l'homme à l'égard de Dieu, puisqu'il ne peut penser que par son union aux idées divines. Elle nous montre donc que l'homme ne se suffit pas à lui-même, et que la lumière de sa raison est quelque chose qui lui est supérieur. De la sorte, tout en nous faisant voir que nous sommes le temple vivant de l'Éternel, cette doctrine n'oublie pas de nous montrer notre faiblesse, notre contingence et ce qu'il y a en nous de petit et de bas, afin que nous ne soyons pas éblouis par ce qu'il peut y avoir dans notre être de noblesse et de grandeur. Elle nous dit avec saint Bernard : « Souve-

(1) Cette traduction, que nous avons modifiée en quelques points, est due à la plume de M. l'abbé Alix.

nez-vous que vous êtes de boue, afin que vous ne soyez pas superbe; mais n'oubliez pas que vous êtes uni à Dieu, afin que vous ne soyez ni superbe ni ingrat : *Adverte homo, quia limus es, ut non sis superbus; adverte quia Deo conjunctus es, ut non sis ingratus.* » (D. Bern., Serm. 3, *de Vig. Nat. D.*)

D'ailleurs, loin de nous porter à l'orgueil, l'Ontologisme fait voir que, sans Dieu, nous ne pouvons rien; en nous faisant admettre que nos perceptions intellectuelles sont des vues partielles de Dieu, il nous force à reconnaître que la souveraine vérité est la base du monde intellectuel, le point d'appui de toute certitude rationnelle. Et l'on comprend alors ce mot de Thomassin : « Je ne saurais trop le répéter, il est bien plus conforme à la dignité de l'homme, et plus avantageux pour la piété, d'habituer nos âmes à se tenir ainsi constamment suspendues à la vérité, à la sagesse, à la beauté immuables de Dieu, à la consulter sur toutes choses grandes et petites... que de nous adresser seulement à notre esprit, de n'entendre que lui et de lui obéir, quoique n'ignorant pas que nous le tenons de Dieu. »

Mais ce n'est pas seulement au nom de la piété que nous plaidons la cause de l'Ontologisme, c'est la science elle-même, qui nous démontre chacune des parties de ce système, et nous force à l'accepter dans son ensemble.

Nous n'ignorons pas au reste que cette philosophie effraie quelques hommes pieux et sincères, mais bornés et opiniâtres dans leurs vues, et qui introduisent d'ailleurs dans le système ontologique des absurdités qu'il réprouve lui-même, ou en tirent des conséquences qui lui sont tout à fait étrangères. Pour qu'il n'y ait plus de prétexte à cette antipathie, à cette répulsion qu'éprouvent ces théologiens, pour la théorie de la vision des idées en Dieu, nous allons répondre à toutes leurs objections.

Ils opposent d'abord à l'Ontologisme l'Écriture et la tradition. Ce système, dit-on, porte l'intelligence jusqu'au trône de l'Éternel et lui donne la vue de Dieu; or, c'est en cela que la foi fait consister le bonheur des Anges et des Saints dans le Ciel; donc on ne peut faire participer à ce bonheur des

intelligences qui sont encore dans la voie de l'épreuve et même des intelligences réprouvées, dont la peine essentielle et première est la privation de la vue de Dieu, la peine du dam; donc quelque différence que l'on suppose dans le mode ou dans les degrés de cette vue de Dieu, l'Ontologisme est opposé à la Sainte Écriture et à l'enseignement traditionnel de l'Église.

Ces mêmes théologiens disent ensuite que l'Ontologisme est en désaccord avec les données du sens intime, et que ce système est une erreur dangereuse qui contient en germe le panthéisme et le rationalisme.

Nous allons répondre de point en point à cet acte d'accusation, et nous verrons bien vite qu'il n'est pas permis d'attribuer à l'Ontologisme les écarts de la sophistique ou de l'hérésie, et qu'on ne peut, en un mot, opposer rien de raisonnable à cette théorie.

Mais comme c'est principalement la vue de Dieu que l'on conteste à notre intelligence, il faut que nous commencions par expliquer comment nous devons comprendre que nous voyons Dieu.

CHAPITRE II.

LA RAISON, LA SAINTE ÉCRITURE ET LES PÈRES DE L'ÉGLISE NOUS APPRENNENT QU'IL Y A POUR NOUS DEUX MANIÈRES DE VOIR DIEU, L'UNE QUI NOUS EST NATURELLE, ET L'AUTRE QUI EST AU-DESSUS DES FORCES DE NOTRE INTELLIGENCE.

Avant de répondre directement aux objections adressées à l'Ontologisme, il est nécessaire d'expliquer les divers sens que l'on peut donner à cette expression *voir Dieu*. Car les mots ne signifiant pas toujours la même chose, il faut commencer par se pénétrer préalablement du sens attaché à chacun d'eux par ceux qui les emploient. En négligeant cette simple précaution, on s'expose à introduire dans les mots, et dans les choses, une déplorable confusion qui n'est propre qu'à éterniser les disputes.

Commençons donc par distinguer deux manières de voir un objet. On peut en avoir une simple vue, une vue en quelque sorte superficielle, et on peut aussi en avoir une vue intuitive ou intime. Lorsque, pour la première fois, je vois, par exemple, une orange, avant d'en avoir enlevé l'écorce, avant d'en avoir examiné les parties intrinsèques, je puis dire avec vérité que je vois une orange, comme il est également très-vrai que je ne vois pas sa constitution intérieure, et que l'on pourrait très-bien me dire dès lors que je n'ai pas encore la vue de ce fruit.

Il en est ainsi de tous les autres êtres que les sens nous rendent présents. Nous ne voyons pas de prime abord leur forme intrinsèque. Nous apercevons un bloc de marbre;

nous ignorons quelle est la forme de ses éléments, comment ils sont arrangés. Un animal s'offre à nos yeux, nous ne voyons pas, à première vue, les différences intrinsèques de son organisation, qui le distinguent de tout autre animal ; sa nature intime nous échappe. Nous connaissons un être doué d'intelligence ; nous ne voyons pas ses pensées ; nous ne saisissons que ce qu'il nous communique.

D'après ces observations, nous sommes donc autorisés à affirmer qu'en certains cas nous voyons et qu'en même temps nous ne voyons pas un objet ; il n'y a là aucune contradiction ; car nous n'envisageons pas alors cet objet sous le même rapport, et nous voulons seulement dire que nous connaissons quelques-unes de ses propriétés et que nous en ignorons certaines autres. Je vois, par exemple, quelques propriétés du soleil qui me permettent d'en avoir une idée ; je vois qu'*il est*, mais je ne vois pas sa forme intime, je ne sais pas *ce qu'il est* ; et de cet être si lumineux il nevient rien jusqu'à moi qui me fasse connaître sa constitution intérieure. Il y a en lui une réalité, *une substance*, un *substratum* que je ne vois pas.

Mais si le soleil était animé, comme quelques physiciens de l'antiquité l'ont imaginé, s'il était un être intelligent, s'il me donnait quelques renseignements sur son être et me communiquait diverses affirmations sur son essence intime, la communication de ces affirmations constituerait en lui un acte révélateur ; ces affirmations seraient des révélations ; l'acceptation de ces affirmations par mon intelligence formerait en elle une espèce de connaissance que nous nommons la *foi*. Ainsi j'aurais une connaissance du soleil par la vue et une connaissance par la foi. Mais si le soleil me communiquait l'acte même par lequel nous supposons qu'il se verrait intimement, j'aurais alors une connaissance intuitive du soleil et je posséderais ainsi une troisième manière de connaître le soleil, une seconde manière de le voir. Comprenons bien cette observation, qui est certainement fort simple ; elle nous aidera à éclaircir et à distinguer les diverses connaissances que nous pouvons avoir de Dieu.

En effet, d'après l'Ontologisme, Dieu est comme un soleil dont la lumière est présente à notre intelligence. Ainsi, dans ce système, de même qu'en fixant nos yeux sur l'astre du jour, nous pouvons dire que nous le voyons et que nous jouissons de son éclat, de même nous pouvons soutenir que nous voyons Dieu et que nous avons l'idée de Dieu.

On entend par idée de Dieu sa propriété d'être absolument, infiniment.

Lors donc que j'affirme, par exemple, que Dieu est éternel, j'ai l'évidence de ce rapport, j'en vois les deux termes ; je vois Dieu et je sais qu'il existe, quoique je ne voie pas ce qu'il est au-dedans de lui même. En faisant l'analyse de cette idée, de cette propriété de Dieu, je puis en déduire l'éternité, l'immensité, l'mmutabilité, et d'autres propriétés qui formeront une série de conclusions, objets de la théologie naturelle ; je vois alors Dieu d'une manière plus explicite, mais toujours extrinsèque. Je vois cet Être suprême, cet Être infini en perfections ; mais en tant que philosophe je n'ai toujours pour objet que cette vérité divine abstraite. Je n'ai pas sans doute pour objet un Dieu abstrait, en dehors du Dieu de la réalité ; c'est le Dieu même de la réalité, mais vu abstraitement, ou abstraction faite des hypostases divines et des attributs qui constituent son esssence intime.

Cette simple perception, ou cette science de l'infini, n'est qu'une connaissance imparfaite que l'homne a de Dieu ; ce n'est pas une intuition de ce souverain Être. Nous ne le voyons ainsi que par le dehors et comme *ab extrinseco ;* nous ne pénétrons pas dans son essence. Les philosophes ne peuvent aller jusque-là : *Ad quietis ipsius penetrale, cujus jam luce mens eorum velut in longinquo radiante perstringitur, pervenire non possunt.*

Saint Paul reconnaît que les philosophes anciens ont eu cette connaissance naturelle, extrinsèque et abstraite de Dieu, lorsqu'il dit que « ce qui est connu de Dieu » naturellement, « leur a été manifesté » ou a été rendu évident en eux : *Quod notum est Dei manifestum est in illis (ad Rom.*, I, 19) ; c'est

également ce que nous apprend le Sage par ces paroles : *A magnitudine speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit Creator horum videri.* (*Sag.*, XIII, 5.)

Les SS. Pères regardent aussi une certaine connaissance de Dieu comme propre et naturelle à l'âme humaine. Ils enseignent même généralement que la connaissance de Dieu est innée à l'homme. Tertullien nous dit avec son énergie accoutumée que : « La conscience (le mot conscience est pris ici dans le sens de *scientia congenita*) de l'existence de Dieu est une propriété de l'âme dès son origine. » (Lib. I, *Cont.* Marc., ch. X ; voyez aussi *Apolog.*, ch. XVII.) Saint Justin, (*Apol.*, 1.) ; Clément d'Alexandrie (*In Orat. Adhortatoria ad gentes*) ; Arnobe (lib. I, *Cont. Gentes*) ; saint Jérome, saint Grégoire, (Job, ch. XXXVI) ; saint Jean Damascène (lib. I, *Fid. Orth.*, ch. I et III), et saint Anselme, (*in Proslog.*, cap. III et IV) proclament aussi cette vérité. Saint Cyprien la professe également dans son traité *De Vanitate Idolorum*, où il dit : « *Summa delicti est nolle agnoscere quem ignorare non potes.* » Saint Augustin, dont les sentiments sont d'ailleurs bien connus, va même jusqu'à déclarer qu'il est impossible que notre âme, parvenue au plein exercice de sa raison, n'ait pas une certaine connaissance réfléchie de Dieu : *Hæc est virtus veræ Divinitatis, ut creaturæ rationali jam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi.* (*Tract.* 106, *in Joan.*)

Il est vrai que, comme on dit dans l'école, nous connaissons ainsi plutôt que *Dieu est*, que nous ne connaissons *ce qu'il est* ; l'Être divin reste dans une mystérieuse obscurité ; et, quelque évidence que nous ayons de son idée, nous pouvons toujours nous écrier : *Vere tu es Deus absconditus.* Cependant, même dans ce cas, nous le connaissons sous un certain rapport ; car, comme l'ont observé les théologiens scolastiques eux-mêmes, il est impossible de savoir qu'une chose *est*, si on ne sait pas de quelque manière *ce qu'elle est.*

C'est ainsi qu'Henry de Gand, après avoir distingué une *double quiddité (duplex est quid est)*, la première, qui est

l'objet d'une *précognition* (1), et la seconde, qui est en question ou qui embrasse ce que l'on cherche à connaître dans l'objet de la précognition, ajoute : « *Quid est primo modo, debet sciri ante si est; unde dicit Aristoteles de vacuo, quod ad declarandum, an sit vacuum, et qualiter sit oportet accipere quid significet nomen; et tale quid est oportet scire de Deo, priusquam sciatur si est. Cum enim non scitur ex creaturis, an sit nisi per causalitatem et eminentiam, ut dictum est supra, ad hoc ut via causalitatis et eminentiæ investigetur Deum esse, oportet prius intelligere quid significetur hoc nomine Deus, et quid hoc nomine esse. Nescienti enim quid significetur hoc nomine Deus, nullo modo esset probatum, quia Deus esset; tali enim contingeret quod contingit quærenti servum fugitivum, quem non cognoscit omnino; talis enim etsi quæsitum inveniat, non tamen cognoscit, quia ille est, et ita nescit se illum invenisse.* » (*Summ.*, art. 22, q. 1, ad. 3.)

Le Docteur Solennel admet donc dans notre âme une connaissance de Dieu qui précède celle que nous pouvons obtenir en nous servant des créatures.

Il y a, d'après lui, une certaine essence de Dieu que nous saisissons avant toute recherche, avant toute démonstration de son existence (*tale quid est oportet sciri ante si est*). Aussi, après avoir considéré le désir naturel que nous avons de connaître et de contempler Dieu, le Docteur de Gand ne craint-il pas de soutenir que l'essence de Dieu peut être connue par l'homme, non-seulement dans la vie future, mais aussi dans la vie présente. Cette conclusion est incontestable à ses yeux : *Absolute igitur concedendum est quod quidditas Dei et essentia ab homine est cognoscibilis, non solum in futuro, sed et in præsenti.* (*Ibid.*, art. 24, q. 1.)

(1) Ce Docteur définit ainsi le premier *quid est* (art. 24, q. 3) : « Quid est enim, præcognitio est nuda, et simpliciter cognitio et intellectus confusus ejus, quod significatur per nomen. » Il affirme encore, en cet endroit, que cette connaissance d'un objet précède toute science et toute démonstration : « Præcedit enim cognitionem de re significata si est, aut non est, sive quoad esse essentiæ, sive quoad esse existentiæ.

Mais, lorsqu'il a en vue la seconde quiddité, la quiddité que nous appellerons *intrinsèque,* il établit très-bien que nous ne pouvons y parvenir par nos seules forces naturelles : *Deus non potest cognosci immediatè cognitione visionis quid est per essentiam ex puris naturalibus, neque in vita ista, de communi gratia* (q. 2); il s'agit alors de la vision intuitive, de la vision qu'il nomme *nuda et aperta*, et qui nous ferait connaître Dieu comme il est connu dans le ciel. Or, il est bien manifeste que nous ne nous occupons pas de cette vision lorsque nous cherchons à prouver cette proposition : *Dieu existe.* Il n'est pas nécessaire, pour démontrer cette thèse, de pénétrer dans les entrailles de sa mystérieuse existence (*non autem quærit, an contingat hominem scire ipsum esse Dei quo vere habet esse* IN SE), mais il faut que nous le connaissions, que nous voyions l'idée, l'attribut essentiel, l'être qui est sa quiddité. (*Summa,* art. 22, q. 1.)

Tous les théologiens admettent cette doctrine. La proposition : *Quid est, aliquo modo debet sciri ante si est*, passe à leurs yeux pour un axiome qui ne saurait jamais être l'objet d'un doute. Il n'en est aucun qui ne soutienne aussi que nous arrivons à la connaissance de l'existence de Dieu par des procédés scientifiques et vraiment démonstratifs. Socin est le seul, croyons-nous, qui ait rabaissé la raison jusqu'à lui refuser la puissance de connaître Dieu par des voies naturelles. (*Prælect. Theolog.*, cap. II.)

Or, cette connaissance primitive et acquise que nous avons de Dieu est une véritable vue intellectuelle de Dieu, puisqu'on sait très-bien que l'existence de Dieu n'est pas un article de foi, mais un préambule, comme l'observe saint Thomas. (I, q. 2, a. 2.) Cette vérité est du ressort de l'évidence; par conséquent, lorsque nous affirmons que Dieu existe, il faut nécessairement que nous ayons l'évidence du sujet de cette proposition ; il faut que notre intelligence voie celui à qui elle attribue l'existence; il faut qu'elle voie en même temps Dieu et l'existence.

Il est d'ailleurs impossible d'avoir une connaissance de Dieu sans en avoir une certaine vue. Ce qui nous trompe à

cet égard, c'est que, pour connaître un objet fini, nous n'avons pas toujours besoin de le voir lui-même. Ainsi, nous pouvons parler d'Abdul-Aziz, de Tu-Duc et du tsar des Russes sans en avoir la vue. Mais alors nous voyons l'idée générale de l'homme, l'ensemble des propriétés qui sont essentielles à un homme quelconque, et nous formons, au moyen de certaines autres idées que nous voyons aussi, l'image d'un certain homme qui représente pour nous un sultan de Constantinople, un roi de Cochinchine, ou tel individu que l'on voudra.

Comme l'idée de l'homme, et l'image de tel homme en particulier, sont distinctes et indépendantes des objets auxquels nous les rapportons, nous pouvons connaître cette idée et cette image sans voir les individus eux-mêmes. Mais, en Dieu, l'idée, la propriété essentielle, n'est pas distincte de son Être. D'où il suit qu'à l'égard de Dieu, voir son idée c'est le voir lui-même. On ne pourrait d'ailleurs en aucune manière s'en former une idée par les objets finis. En entassant des objets de ce genre, nous n'arriverions jamais qu'à un objet fini. De sorte que si nous ne voyions que des choses finies, si nous ne voyions que des images de Dieu, il ne serait pas vrai de dire que nous connaissons Dieu. Et alors ce serait donner un démenti à la sainte Écriture et à l'expérience, qui nous attestent que nous le connaissons.

Les péripatéticiens qui nous priveraient de la vue de Dieu nous ôteraient donc en même temps la possibilité de démontrer son existence et de rien affirmer à l'égard de son Être. Dans cette cécité totale, nous ne pourrions jamais redire avec le prophète : *Ad Dominum aspiciam.* Et c'est pourquoi, lorsqu'ils parlent abondamment, comme ils le font, de Dieu, de l'infini et de l'éternel, nous pouvons leur reprocher avec raison de n'avoir jamais su ce que ces mots signifient ; car, en effet, dans leur bouche, ces mots n'ont aucun sens.

Ainsi, lorsque nous démontrons l'existence de Dieu, nous avons évidemment une certaine connaissance, une certaine vue de cet Être infini. Mais, quelque raisonnement que nous fassions, quelque science que nous acquérions de la sorte,

nous ne pouvons pas découvrir le secret de sa nature. S'il s'agit d'approfondir son essence intime, la vie qui lui est propre, nous trouvons devant nous une barrière infranchissable ; la pénétration humaine ne saurait y atteindre. L'idée de Dieu nous laisse à cet égard dans une nuit obscure. Nous ne voyons pas la Divinité dans cette supériorité infinie, et le vol des plus sublimes intelligences ne saurait y parvenir : *Ecce Deus vincens scientiam nostram*. Comment, en effet, pénétrerions-nous dans le secret divin, nous qui ne saurions pas même découvrir le secret du plus vulgaire des hommes. Il faut, pour cela, que nous soyons plongés dans le sein de Dieu et que nous soyons divinisés ; non qu'il soit nécessaire que notre âme se change en la substance divine, évidemment, il n'en saurait être ainsi ; mais il faut que l'acte par lequel Dieu se connaît lui-même soit enté et surajouté à notre intelligence ; il faut que Dieu nous révèle et nous communique l'affirmation qu'il pose lui-même à l'égard de ses propriétés intimes. Cette affirmation, produite par la divine essence en nous et par nous, constitue la foi et la vision intuitive. On voit donc très-bien que l'esprit humain ne peut pas avoir par lui-même une connaissance intuitive de la Divinité. Par ses facultés naturelles, il ne peut atteindre ce qu'il y a d'intime dans la première cause ; il ne peut pas en avoir une connaissance immédiate, puisqu'il est nécessaire que le sens intime que Dieu a de lui-même lui soit communiqué, et ainsi il est très-vrai qu'il ne peut voir Dieu que par la lumière de Dieu : *In lumine tuo videbimus lumen.*

C'est ce qu'ont très-bien exprimé les théologiens, quand ils ont dit que nous ne pouvons pas, avec nos seules forces naturelles, voir Dieu *quidditativè et per essentiam*, entendant par cette quiddité et cette essence ce qu'il y a d'intime en lui. Et ici, avant d'aller plus loin, nous devons insister encore sur une observation que nous avons déjà faite, car elle est très-importante pour l'intelligence de la question qui nous occupe. En philosophie, nous entendons par idée, essence ou quiddité, les propriétés les plus générales qui caractérisent un objet et le distinguent de tout autre. Dans ce

sens, la propriété d'être infiniment, est l'idée, l'essence ou la quiddité de Dieu ; mais ce n'est pas de la même manière que la théologie entend ce mot d'essence ou de quiddité, lorsqu'elle nous dit que nous ne pouvons pas voir l'essence de Dieu. Pour nous en convaincre, nous n'avons qu'à consulter les hommes qui sont spécialement versés dans cette science. Je m'arrête au premier qui s'offre à moi, au jésuite Grégoire de Valentia, auquel on doit un excellent *Commentaire de la Somme théologique de saint Thomas*, et qui n'est d'ailleurs sur ce point, comme sur tous les autres, qu'un témoin de ce que pense toute l'École.

Voici comment ce théologien explique ce qu'on doit entendre par cette expression : *Videre Deum quidditativè seu per essentiam*. « Il faut d'abord savoir, dit-il, que voir Dieu quiddidativement ou par essence, c'est le connaître si parfaitement que la créature intellectuelle sache ce qu'il est, qu'elle connaisse tout ce qui se trouve dans ce souverain Être qui est Dieu et la sainte Trinité, et qu'elle le connaisse si pleinement qu'elle soit rassasiée par cette connaissance, selon ce qui est écrit : *Je serai rassasié lorsque votre gloire m'apparaîtra*. (Ps., 16)..... Donc voir Dieu par essence, c'est voir complétement et pleinement ce qu'il est..., et c'est cela même que l'on veut dire lorsqu'on affirme que Dieu est connu intuitivement, comme nous croyons qu'il est connu par les bienheureux, et non pas abstractivement, comme nous le connaissons dans cette vie. Et parce que, dans une chose que nous voyons intuitivement, nous avons coutume de voir tout ce qu'il y a en elle, on a donné pour ce motif, à la vision de Dieu par essence, le nom de vision intuitive, parce que cette vision nous fait connaître tout ce qui convient à Dieu (1). »

(1) Principio sciendum est, videre Deum quidditative seu per essentiam, in proposito, esse ita perfecte illum cognoscere, ut quod attinet ad quæstionem *quid est* Dei, non possit ullius creaturæ intellectus ulterius progredi in cognoscendo, sed jam omnia cognoscantur, quæ vel actu, vel virtute distincta reperiuntur in illo summo ente, quod est Deus et sanctissima Trinitas ; sic plane, ut satietur penitus tali cognitione creatura intellectualis, juxta illud : *Satiabor cum apparuerit gloria tua* (Psal., 16)..... Itaque Deum videre per essentiam est isto modo plene et complete divinam quidditatem scire.....

Au point de vue théologique, la connaissance immédiate de l'essence de Dieu est donc une connaissance qui embrasse l'Être divin dans sa constitution intime, et qui pénètre ce qu'il y a en lui de plus fondamental et de plus profond.

Sous ce rapport, Suarez a très-bien dit que les bienheureux ne peuvent voir intuitivement l'essence divine, sans voir les trois divines Personnes (1). On comprend dès lors facilement que les théologiens refusent à l'homme, encore exilé de la patrie céleste, cette vision de Dieu, qui l'introduirait dans les splendeurs et les joies éternelles de l'adorable et sainte Trinité. Mais en ne lui accordant cette vision béatifique de Dieu que lorsqu'il sera parvenu au terme de sa course, ils sont bien éloignés de lui refuser la vue naturelle de Dieu dont nous avons déjà parlé, et qui lui permet de le voir comme l'Être, comme le souverain Bien, vers lequel il doit toujours diriger ses pas, sans se laisser distraire ou arrêter par les objets créés. Et c'est pourquoi, quand ils affirment que Dieu ne peut-être vu ici-bas, ils veulent parler de la vision de son essence intime, et ils sous-entendent ordinairement ces mots : tel qu'il est connu par les élus dans le ciel.

C'est de cette vue intuitive qu'il est dit dans les saints Livres : *Oculus non vidit quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum* (I Cor., 2, et Isaie, 64), et encore : *Quæ sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei.* Les passages suivants ont trait aussi à la même vérité : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (Matth., v); *videbimus eum sicuti est* (I Joan., 3).

atque hoc ipsum est etiam cognosci Deum notitia intuitiva, sicut credimus a Beatis cognosci et non abstractiva, sicut cognoscitur in hac vita. Quia enim in ea re quam intuemur omnia solemus videre; idcirco dicitur visio Dei per essentiam notitia Dei intuitiva, propterea quod omnia quæcumque Deo competunt, cognoscuntur per illam, sicut dictum est. (Quæst. 12, punct. 1, tom. I, *Comment. theolog.*)

(1) Tom. I, cap. xxiii : Utrum necesse sit Beatos videntes divinam essentiam videre simul tres personnas. Il répond : Dico tertio, fieri non posse, etiam per potentiam Dei absolutam, ut videatur clare, et intuitive divina essentia, non visis eodem modo divinis relationibus. Ratio hujus assertionis communiter assignatur ex sola identitate inter essentiam et relationes : quia impossibile est videre aliquid *prout est in se*, et non videre quidquid est idem cum illo.

Pour désigner cette vue intime de Dieu, saint Augustin nous dit que les bienheureux voient dans le ciel la *substance* même de Dieu : *Videri a beatis in cœlo ipsam Dei substantiam, Verbumque Deum per quod facta sunt omnia* (lib. XII, *de Genes. ad Litt.*, cap. XXXIV). Saint Bernard définit également cette vision que les élus ont de Dieu, par l'intuition de ce qu'il est en lui-même, de ce qu'il y a d'intime en lui : *In hoc*, dit-il, *erit vita æterna et perfecta ut cognoscamus Patrem et Filium cum Sancto Spiritu et videamus Deum sicuti est : id est, non modo sicut inest nobis, videlicet, aut cæteris creaturis, sed sicuti est in semetipso* (Serm. 14, *in fest. SS. omnium*). Il nous dit aussi dans un autre endroit que le bonheur des Saints consiste dans l'intuition de l'essence divine : *Beatos nudis oculis Divinitatis intueri essentiam* (I Serm., 1, *de Verb. Apost.*). — C'est pareillement ce qu'entendent les Pères, lorsqu'ils font consister le bonheur du ciel dans la connaissance de la *nature* et de la *substance* de Dieu, et qu'ils expliquent cette connaissance par l'intuition de l'Être divin.

Le concile de Florence nous définit encore de la même manière la vision de Dieu propre aux âmes qui ont expié leurs fautes, lorsqu'il dit qu'elles sont aussitôt reçues dans le ciel et qu'elles voient intuitivement Dieu lui-même dans sa Trinité de personnes et tel qu'il est : *Mox in cœlum recipi et intueri ipsum Deum trinum et unum sicuti est.* (Decret. Union.)

Il y a donc à l'égard de la vue de Dieu deux thèses également vraies. La première nous apprend que l'existence de Dieu est naturellement présente à tous les hommes, et nous savons d'après la seconde que nous ne voyons pas dans cette vie sa divine essence, son essence intrinsèque. Nous percevons l'Être de Dieu et en lui les essences de beaucoup de choses; mais les yeux de l'intelligence ne parviennent pas à saisir sa vie intime. Nous ne pouvons ignorer son Être, et néanmoins Dieu nous est inconnu, ou, comme dit saint Augustin : « Il n'est permis à personne ni de l'ignorer, ni de le connaître tel qu'il est au-dedans de lui-même (1), » ou encore

(1) Deus ubique secretus est, ubique publicus quem nulli licet, ut est, cognoscere, et quem nemo potest ignorare. (*In Psalm.*, 74.)

comme dit saint Bernard : *Nihil eo præsentius et nihil incomprehensibilius.* (*In Cant.*)

Cette présence de Dieu à notre intelligence, ne nous lassons pas de le répéter, ne suffit pas pour nous faire connaître sa nature *intime*, mais elle nous permet cependant d'avoir une certaine vue de son Être. Aussi un saint Père a-t-il dit avec beaucoup de vérité : « Parce que Dieu n'est point vu d'une manière complète et qu'on ne peut dire qu'il n'est point vu du tout, il est écrit que Dieu est vu de loin. » *Quia nec omnino cernitur, nec omnino rursùm non cernitur, rectè dictum est a longe Deus videtur.* Saint Grégoire le Grand exprime encore cette vérité dans le passage qui suit : « Présent partout, partout invisible, Dieu est vu sans vision (charnelle), et est entendu sans le retentissement des paroles(1). »

Cette distinction entre la vue naturelle et la vue surnaturelle de Dieu nous permet de faire aisément disparaître certaines contradictions apparentes que nous présentent les écrits inspirés. D'un côté il est très-vrai, par exemple, que la Sagesse divine brille à nos yeux, qu'elle est facilement vue de tous ceux qui l'aiment, et que ceux qui la cherchent ne manquent pas de la trouver : *Clara est, et quæ nunquam marcescit sapientia, et facilè videtur ab his qui diligunt eam et invenitur ab his qui quærunt illam.* (Sap., ch. VI, 13.) Elle est manifeste (*clara est,* λαμπρὰ), elle est évidente, semblable à la lumière, elle a un éclat qui nous ravit. Mais comme, sous d'autres rapports, cette sagesse est inaccessible à notre pensée, l'Écriture sainte a bien pu lui donner à juste titre l'épithète de cachée, indiquant alors les mystères de la vie divine et ses profondeurs (τὰ ἄδυτα καὶ τὰ κρύφια, *incerta et occulta sapientiæ*) dont nous parle le roi-prophète; mystères que nous ne pouvons connaître que par une communication de cet esprit qui « scrute toutes choses et même les profondeurs de Dieu. » (I Cor., II, 20.)

Comme la vérité que nous développons en ce moment est

(2) (Deus) ubique præsens, ubique invisibilis per inhiantem mentem sine aspectu cernitur, sine voce auditur. (*Moral.*, lib. V, cap. XXV, alias 34.)

d'une très-haute importance, et que nos adversaires nous accusent de nous jeter, en ce qui la concerne, dans des nouveautés pleines de périls, nous terminerons ce chapitre en leur faisant connaître les concessions qu'un des plus illustres docteurs du moyen âge fait à cet égard à l'Ontologisme. Voici donc ce qu'un vrai péripatéticien de cette époque, le vénérable Denis le Chartreux, pense de la vue du souverain Être, que nous pouvons avoir, même ici-bas.

Dans son commentaire sur le livre de la *Théologie mystique* de saint Denis (chap. v), l'illustre ami du cardinal Cusa, à propos de la vision et de la contemplation mystique, pose cette question, qu'il traite d'ailleurs et résout à un point de vue général (1) :

« On se demande si l'intelligence humaine, dans la vision et dans la contemplation de la théologie mystique, voit et connaît véritablement et objectivement Dieu lui-même. Et, s'il en est ainsi, si elle le voit lui-même intuitivement, ou abstraitement, et, de plus, si elle en a un concept distinct et propre ou quidditatif, ou seulement un concept confus et général. »

Voici sa réponse (2) : « Que dans la contemplation de la théologie affirmative (*a*) ou proprement dite (dont s'occupent

(1) Quæritur, an mens humana in visione et contemplatione mysticæ theologiæ, videat seu intelligat vere et objective ipsummet Deum. Et si sic, an videat ipsum intuitive an abstractive, et insuper an habeat de Deo conceptum distinctum ac proprium, vel quidditativum, an solum confusum seu generale.

(2) Quod autem in contemplatione theologiæ affirmativæ seu proprie dictæ (de qua *Tractat. theologus*, lib. de *Divinis nominibus*, et Magister *Sententia-*

(*a*) La théologie affirmative est celle qui, par l'analyse de l'idée de Dieu, parvient à découvrir les diverses vérités que la philosophie nous enseigne sur l'Etre divin. La théologie négative ou mystique est celle qui s'avance dans la connaissance de Dieu par la voie de négation, c'est-à-dire en refusant à Dieu toutes les propriétés que nous rencontrons dans les objets finis. Sous un autre rapport, la théologie mystique n'est pas une simple science; elle embrasse, de plus, une affection très-intense de la volonté, une union avec Dieu par un ardent amour : « Theologia mystica, » dit le judicieux et savant Chartreux, « est sapientia, id est sapida de Deo notitia; » et encore : « Est ipsa mentis in Deum defixio, admiratio majestatis, suspensio animi in lumen immersum ac æternale, fruentissima ac quietissima et transformativa, seu absorptiva inspectio Deitatis » (*Ibid.*, cap. vi.) Ce grave théologien distingue d'ailleurs, en dehors de la théologie mystique surnaturelle, une théologie mystique naturelle ou philosophique, et même une espèce d'extase naturelle qu'il accorde aux philosophes (*Ibid.*)

l'intelligence quant à l'essence, *a priori* et en elle-même; mais seulement par les effets, en eux et quant à la démonstration de leur existence, c'est-à-dire *a posteriori* (*a*). *Cependant l'Être lui-même, l'Être incréé, est l'objet de ces perceptions et de ces contemplations.*

« Contrairement à cette conclusion, l'on argumente ainsi : Si dans les connaissances dont on vient de parler, Dieu est notre objet immédiat et prochain, nous voyons et nous connaissons immédiatement son essence qui n'est pas distincte de lui. De plus, saint Denis a dit dans son Épître à Caïus : « Si quelqu'un voyant Dieu a l'intelligence de ce qu'il voit, ce n'est pas Dieu qu'il voit, mais quelque chose de ce qui est autour de lui, c'est-à-dire quelqu'un des divins effets (*b*). Il

est, et ei convenit et est quod ipse est, quia nihil horum intelligimus quantum ad quid est et a priori aut in seipso : sed ex suis effectibus et in illis, et quantum ad quia est, puta a posteriori. Attamen ipsum ens increatum, est objectum apprehensionum et contemplationum istarum.

In contrarium hujus arguitur primo sic. Si in præfatis cognitionibus Deus est immediatum proximumque objectum, immediate inspicimus ac cognoscimus eum et intuemur ejus essentiam, quæ est ipse. Amplius, S. Dionysius in Epistola ad Caium ait : Si quis videns Deum, intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt circa ipsum, id est aliquid divinorum effectuum. Idem affirmat in libro *Mysticæ theologiæ*. Sed et Damascenus primo asserit libro (cap. IV) : Quæcumque dicimus de Deo affirmativè non naturam ejus, sed ea quæ sunt circa naturam ejus ostendunt, etc. Verum his denuo contraire videntur quædam verba sanctorum, ut quod in libro *Dialogorum* sanctus deprompsit Gregorius : « Animæ videnti Creatorem, angusta est omnis creatura, etc.

(*a*) La connaissance de Dieu dont il est ici question est une connaissance développée, réfléchie, qui part de la négation du créé; elle est donc *a posteriori*. Mais elle ne nous empêche pas d'avoir une connaissance directe de Dieu, une connaissance *a priori* qui nous guide dans les négations du fini et dans les affirmations que nous énonçons à l'égard de l'infini. Ce n'est pas cette connaissance que Denis refuse à l'âme en ce moment, puisqu'il la lui accorde dans les lignes qui suivent.

(*b*) Il y a dans le texte : Τί τῶν αὐτοῦ τῶν ὄντων καὶ γινωσκομένων, ce que nous croyons pouvoir traduire ainsi : « Si quelqu'un voyant Dieu comprend ce qu'il connaît, ce n'est pas Dieu (l'essence intime de Dieu) qu'il voit, *mais quelque chose des êtres* (des propriétés) *et des intelligibles de Dieu.* » En effet, la théologie mystique, ou secrète, surnaturelle, a pour objet l'essence intime ou la divine obscurité (θεῖος γνόφος) comme la nomme saint Denis, ce qu'il y a en Dieu qui dépasse la portée de notre intelligence (ὑπὲρ νοῦν). C'est pourquoi, en introduisant Thimothée dans le mystère divin, autant que la chose est possible dans l'état présent, il l'engage à abandonner les objets sensibles et intelligibles (αἰσθητὰ καὶ νοητὰ); parce que, comme il le dit dans cette même lettre à Caius, ce n'est que par l'ignorance (ἀγνωσία) de tous ces objets, que l'on arrive à la connaissance de ce qui surpasse tout ce qui peut être connu (γνωσίς ἐστι τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα). Par conséquent, il n'est pas étrange qu'il soutienne que, tant que nous en sommes à voir *les êtres* (les propriétés) *et les intelligibles de Dieu*, nous ne voyons pas encore sa mystérieuse essence.

affirme la même chose dans le livre de la *Théologie mystique.* Saint Jean de Damas dit aussi au livre Ier, chapitre IVe : « Tout ce que nous affirmons de Dieu n'indique pas sa nature, mais ce qui environne sa nature, etc. »

« Mais quelques autres paroles des Saints paraissent contraires à celles-ci : comme, par exemple, ce que dit saint Grégoire dans le livre des *Dialogues :* « La créature est bien petite pour l'âme qui voit le Créateur, etc. »

Denis le Chartreux rapporte ici quelques textes de saint Jérôme et de saint Bernard sur la vue surnaturelle qu'ont quelquefois les Saints dans ce monde, et une pensée de Gerson sur la marche que suit notre esprit pour aller à Dieu en éloignant le fini, les images, tous les objets que saisissent les sens, et pour se porter enfin jusqu'à la divine obscurité où Dieu est connu d'une manière ineffable (*in divinam caliginem ubi ineffabiliter et supermentaliter Deus cognoscitur*) ; il se demande ensuite si cette connaissance est simplement expérimentale, et il répond négativement en envisageant toutefois la question d'une manière générale et purement philosophique. Rien de mieux, au reste, que de l'écouter lui-même (1) :

« Cette connaissance est-elle seulement expérimentale dans l'acte supérieur de la volonté unie à Dieu par l'amour, ou bien est-elle aussi intellectuelle, non pas il est vrai intuitive, mais abstractive, et non-seulement connotative, mais absolue ; c'est une chose très-digne de considération et de recherche, car chacune de ces opinions a des défenseurs très-illustres. Il en est qui en expliquant saint Denis sont pour le premier sentiment ; d'après les autres, nous pouvons avoir, en outre de cette connaissance expérimentale

(1) At vero an notitia illa sit solum experimentalis in affectu supremo, deitati per amorem unito, an vero possit dici etiam intellectualis, non quidem intuitiva, sed abstractiva, et non solum connotativa, sed absoluta, consideratione et inquisitione dignissimum est. Nam habet pars quælibet suos elevatissimos defensores. Sunt nempe qui exponentes Dionysinm primum tenent. Sunt alii dicentes posse haberi ultra prædictam experimentalem seu experimentativam de Deo notitiam, intellectivam, conceptum proprium absolutum esse divini, quamvis non intuitivum, si imperfectio ab ipso removeatur

de Dieu, une connaissance intellective, un concept propre et absolu, quoique non intuitif, de l'Être divin, en éloignant de lui toute imperfection et en faisant abstraction du fini. Ils disent la même chose de la vie, de la bonté, de la sagesse, de la puissance et des autres propriétés ou perfections semblables. Saint Augustin paraît incliner vers cette thèse en plusieurs endroits, surtout dans son *Traité de la Trinité*, où il enseigne que nous sommes attirés par le Bien absolu. Bonaventure aussi, dans son *Itinéraire*, chap. VI; d'où il semble qu'on peut conclure qu'en saisissant l'Être et en faisant abstraction de tout défaut d'actualité, de toute dépendance, privation ou imperfection quelconque, et de toute limite, il résulte dans l'âme un concept absolu et propre de Dieu. »

Le Chartreux de Ruremonde remarque ensuite que ces abstractions peuvent s'effectuer d'autant de manières que l'on trouve de dissemblances entre les créatures et Dieu (1). Et après avoir réfuté le rabbin Moyse (Maimonides, sans doute,) et Avicenne, qui n'admettaient les perfections des créatures en Dieu que d'une manière négative et causale, il établit la vérité catholique à ce sujet, et il s'exprime en ces termes (2):

« Il y a donc une autre thèse d'après laquelle les perfections, les idées des créatures sont en Dieu d'une manière prééminente, et cela sous trois rapports. Premièrement, quant à l'universalité, parce que toutes les perfections sont

et abstrahatur. Idem de vita, de bonitate, de sapientia, de potentia et consimilibus prædicatis perfectionalibus dicunt. Flecti videtur in istam sententiam Augustinus in pluribus locis, præsertim de Trinitate, docens ibi, nos ferri in bonum absolutum. Bonaventura quoque in suo *Itinerario*, cap. VI. Unde videtur quod abstracto ab ipso esse omni potentialitate, dependentia, privatione et alia omni imperfectione ac finitate, resultet conceptus Dei absolutus ac proprius.

(1) Præterea advertendum est, quia ut ait etiam in Scripto Quarti, Abstractio ista potest tot modis contingere quot modis invenitur dissimilitudo, etc.....

(2) Est ergo alia positio quod perfectiones creaturarum sunt in Deo præeminenter, et hoc quantum ad tria. Primo quantum ad universalitatem, quia in Deo sunt omnes perfectiones adunatæ. Secundo quantum ad plenitudinem, quia in Deo sunt cum infinita perfectione. Tertio quoad simplicitatem et unitatem, quæ enim in creaturis sunt diversa ac multa, in Deo sunt unum. Hæc

réunies en Dieu. Secondement, quant à la plénitude, parce qu'elles sont en Dieu avec une perfection infinie. Troisièmement, quant à la simplicité et à l'unité; car ce qui est divisé et multiple dans les créatures est unité en Dieu. C'est la doctrine de saint Denis, de saint Anselme et de plusieurs autres. C'est cette doctrine que suivent les principaux docteurs, Thomas, Alexandre, Bonaventure, Richard, Pierre, Ægidius et beaucoup d'autres. Elle paraît aussi la plus conforme à la raison. »

Le Docteur Extatique a très-bien compris, d'ailleurs, que pour avoir cette vue de Dieu, de quelques-unes de ses propriétés et des perfections des créatures (des idées), il fallait repousser tous les fantômes, toutes les images des choses sensibles, et il en a conclu que nous avons des connaissances pures, des connaissances dont l'objet ne renferme rien de matériel.

A ce propos, il croit même devoir rectifier quelques expressions de saint Thomas qui ne lui paraissent pas assez fortement prononcées dans le sens spiritualiste : « Il faut remarquer en outre, dit-il (1), que saint Thomas, dans la solution de cette question et ailleurs, affirme souvent, même très-souvent, et soutient énergiquement que notre intellect ne peut connaître qu'en saisissant des fantômes. Et quoique nous ayons réfuté cette théorie suffisamment et avec évidence, surtout en expliquant le II[e] livre des *Sentences* et dans nos éléments de philosophie, cependant nous croyons devoir ici ajouter, ou plutôt répéter quelque chose. Donc, dans son commentaire sur Boèce et ailleurs, saint Thomas dit très-fréquemment que notre intellect, dans l'état présent, a une

est doctrina sanctorum Dionysii et Anselmi, ac plurium aliorum, quam doctores præcipui, Thomas, Alexander, Bonaventura, Ricardus, Petrus, Ægidius et alii multi sequuntur, rationabilior quoque videtur.

(1) Præterea advertendum est quod sanctus Thomas in hujus quæstionis determinatione, sicut et alibi sæpe imo sæpissime multum affirmat et fortiter tenet, quod intellectus noster intelligere nequit nisi speculando phantasmata. Quod quamvis ubertim et evidenter ac copiose improbatum sit, præsertim, super secundum sententiarum et in elementatione philosophica seu compendio philosophiæ, hic tamen aliqua sunt addenda, vel potius repetenda. Itaque super Boetium et alibi ait multoties : Intellectus noster secundum statum viæ habet habitudinem determinatam ad phantasmata, quamobrem

aptitude qui l'astreint et le limite aux fantômes, de telle sorte qu'il est, à leur égard, comme la vue est aux couleurs.

« Or, les fantômes sont extraits des formes extérieures (corporelles); donc l'intellect ne peut, dans cette vie, voir Dieu par son essence, ni par aucune espèce spirituelle qui soit une ressemblance de Dieu, à cause du rapport naturel qui se trouve entre l'intellect et les fanlômes (*a*). On répond à cet argument que, comme le saint Docteur l'affirme et le prouve très-bien dans sa *Somme contre les Gentils*, l'âme raisonnable étant encore unie au corps, est élevée au-dessus du corps, en ce qui regarde les forces organiques, immatérielles, intellectives et supérieures; qu'elle est subsistante en elle-même et qu'elle n'est pas enveloppée par le corps, quant à tout son être, puisque ses facultés ne sont pas plus nobles ou plus élevées que son essence, ainsi que Proclus le démontre d'une manière indubitable. D'où il suit que ses forces supérieures, possédant déjà la science qui leur est propre et une forme intelligible, peuvent agir par leur nature sans aucune communication avec les fantômes corporels, sans se tourner de leur côté et sans le secours des forces sensitives, puisque la manière d'agir suit la manière d'être, et que les propriétés de l'action sont conformes à la nature de l'agent. En outre, si saint

comparatur ad ea sicut visus ad colores : phantasmata autem ab exterioribus formis abstrahuntur, iccirco non potest Deum in hoc statu per essentiam ipsius cognoscere, nec per aliquam speciem spiritalem, quæ sit Dei similitudo, propter ipsius intellectus connaturalitatem ad phantasmata. Quibus objicitur, quia ut ipsemet Doctor sanctus affirmat ac bene idonee probat in *Summa contra Gentiles* : Anima rationalis adhuc manens in corpore, quantum ad vires suas inorganicas, immateriales, intellectivas, supremas, super corpus est elevata, et per se subsistens, nec quoad totum suum esse, comprehensa a corpore, nec enim potentiæ ejus sunt nobiliores aut elevatiores, quam sua essentia, ut Proclus insolubiliter probat : ergo vires illæ superiores jam actuatæ scientia competenti et intelligibili forma, agere queunt ex sua natura sine communione et conversione ad corporale phantasma, et absque

(*a*) Nous croyons que saint Thomas, dans les divers endroits auxquels Denis fait allusion, parle uniquement des connaissances qui embrassent à la fois des objets sensibles et des idées. Ces connaissances se trouvent le plus généralement dans nos âmes à l'état réfléchi, car les corps nous occupent constamment et absorbent presque toute notre attention. L'intellect humain n'est donc pour saint Thomas, dans le cas présent, que la faculté de sentir intellectualisée. Mais on sait qu'il admettait, de plus, un intellect agissant dont l'action, d'après Aristote lui-même, était indépendante du corps.

Thomas nie cette conclusion, il ne peut démontrer rationnalement l'immortalité de l'âme, et cependant il a souvent écrit qu'on peut en donner de solides démonstrations. Savoir, comme l'a dit le Philosophe, au livre *de l'Ame :* « Si l'âme raisonnable n'a pas dans cette vie quelque action indépendante, propre et séparée du corps, elle ne peut subsister hors de lui ; mais si elle a une action de ce genre, elle peut exister séparée du corps. Si l'on dit que séparée du corps elle a une autre manière d'être et par conséquent une autre manière d'agir, on présuppose par là même ce que l'on devait prouver. »

Le docte théologien termine enfin cette discussion par les paroles suivantes, qui résument toute sa pensée sur la vue que nous pouvons avoir de Dieu (1): « Enfin, dit-il, si on nomme connaissance intuitive celle par laquelle on connaît une chose comme elle est en elle-même (au-dedans d'elle-même), et quant à sa quiddité (intime), il faut dire que dans ce monde nous ne pouvons pas voir Dieu intuitivement. Mais si, dans un sens plus large, on appelle connaissance intuitive celle que l'on a lorsqu'on connaît quelque chose objectivement et quant à ses propriétés essentielles (seconde quiddité, quiddité extrinsèque), quoique non pas clairement et distinctement et

adminiculo virium sensitivarum, cum modus agendi sequatur modum essendi, et proprietas actionis naturam agentis. Præterea, si istud neget, non poterit naturali ratione ostendi immortalitas animæ, cujus oppositum S. Thomas sæpius scripsit. Nempe, ut libro *de Anima* ait Philosophus : Si anima rationalis in vita hac non habet aliquam actionem liberam, propriam et separatam a corpore, non potest extra corpus subsistere : si autem habet actionem hujusmodi potest a corpore separari. Quod si dixeris quod separata habet alium modum essendi, ergo et operandi, jam præsupponis quod restat probandum...

(1) Denique, si cognitio intuitiva dicatur, qua res *in seipsa*, et quoad suam quidditatem cognoscitur, mentaliterque videtur, dicendum est quod Deum in hoc sæculo non valemus intuitive cognoscere. Si autem loquendo extentius, dicatur intuitiva cognitio, dum quid objective agnoscitur et quoad essentialia sua seu propria sibi, quamvis non clare ac distincte, *secundum quod in seipso est ;* potest dici quod in vita hac cognoscimus Deum etiam intuitive, et quoad quia est, non autem quoad quid est, nisi valde obscure et imperfecte. Nihilominus distinctam notitiam de Deo habemus, itaque multa de ipso cognoscimus quæ ei soli conveniunt : ut quod est esse increatum, independens, purum, perfectum et penitus separatum, quamvis ignoremus quid sit. Hinc super librum Boethii *de Trinitate* Thomas fatetur : de nulla re potest sciri

selon qu'elle est en elle-même ou au-dedans d'elle-même, on peut dire que dans cette vie nous connaissons Dieu intuitivement et quant à son existence, mais non quant à sa quiddité, si ce n'est d'une manière très-obscure et imparfaite. Néanmoins nous avons une connaissance distincte de Dieu, et c'est pourquoi nous connaissons beaucoup de propriétés qui ne conviennent qu'à lui ; comme, par exemple, qu'il est l'Être incréé, indépendant, pur, parfait et absolument séparé, quoique nous ignorions ce qu'il est (intimement). De là vient que Thomas avoue, dans son commentaire de Boèce, *de Trinitate*, que l'on ne peut savoir d'aucune chose si elle est, si l'on ne sait d'abord, de quelque manière, ce qu'elle est, ou parfaitement ou confusément, d'après le Philosophe, au commencement des livres *de Physique*. D'après ces observations, nous pouvons donc affirmer qu'en dehors de la connaissance expérimentale, affective et mystique de Dieu, on peut en avoir aussi, dès maintenant, une connaissance intellectuelle, mystique ou secrète, abstraite et absolue, d'après la méthode que nous avons indiquée, en saisissant l'Être dans une abstraction complète de toute imperfection et en le considérant dans toute son excellence, dans toute sa noblesse, dans toute sa perfection et dans son infinité. »

Nous sommes donc ainsi ramenés à la philosophie que saint Bonaventure nous a si bien exposée dans le chapitre précédent. Si nous voulons la bien comprendre et ne pas nous engager, en étudiant la philosophie ou la théologie, dans des voies pleines d'écueils, il sera utile de distinguer deux essences en Dieu (*duplex quid est*). La première, ou l'essence extrinsèque, est l'idée de Dieu, sa propriété d'Être simplement, qui embrasse quelques-unes de ses perfections, comme l'unité, la

an est, nisi aliquo modo sciatur de ea quid est, aut perfecte aut confuse, secundum Philosophum in principio *Physicorum*. Ex his quoque apparet dicendum, quod ultra et præter notitiam Dei experimentalem, affectivam et mysticam, haberi etiam potest jam de Deo, notitia intellectualis, mystica, abstractiva et absoluta, juxta modum prætactum, abstrahendo ipsum esse ab omni prorsus imperfectione, accipiendoque illud cum omnimoda excellentia, nobilitate et perfectione ac perfectionali infinitate.

bonté, l'éternité, etc.; la seconde est l'essence intime de Dieu, la racine même de ses perfections et le nœud mystérieux qui les enchaîne. Dans le langage théologique, on se sert du mot Dieu pour désigner cette essence intime, et l'on dit que l'âme qui connaît seulement la première essence, l'essence extrinsèque, ne connaît pas Dieu; elle connaît l'Être, l'Acte pur, l'Infini, l'Éternel, etc. On réserve aux bienheureux la vision de la seconde essence, ou tout simplement la connaissance intuitive de Dieu. Mais, remarquons-le encore une fois, on ne prétend pas exclure par-là de notre âme la connaissance, la vue naturelle et scientifique que nous pouvons avoir de ce souverain Être, dans la vie présente et dans notre état actuel.

CHAPITRE III.

LA VUE NATURELLE DE DIEU ADMISE PAR L'ONTOLOGISME N'IMPLIQUE PAS LA VUE DE L'ESSENCE INTIME DE CE SOUVERAIN ÊTRE.

L'Ontologisme enseigne, en effet, que nous n'avons pas une vue intuitive de Dieu; que nous ne voyons pas l'infini tel qu'il est au-dedans de lui-même; que nous n'avons pas une connaissance immédiate de l'essence (intime) de Dieu; que la vue intuitive et immédiate de cette essence est le privilége des bienheureux. Toute l'école ontologiste admet, avec tous les théologiens catholiques, qu'aucune intelligence créée ne peut voir cette essence intime par ses seules forces naturelles. Elle dit avec saint Thomas : *Impossibile est quod intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat.* (*Sum. Theol.*, p. 1, q. 12, a. 4.) Elle ajoute avec lui que l'intelligence créée doit être aidée par la grâce, unie à l'acte divin qui l'entraîne dans son intimité, et elle soutient enfin que l'homme ne peut voir l'essence divine que dans la lumière de la gloire : *In lumine gloriæ.*

Cette école répète également avec saint Bonaventure, qui d'ailleurs admet une vue naturelle et innée de Dieu, que ni l'homme, ni l'Ange « ne peuvent, par l'action naturelle de leur intelligence, connaître l'essence divine en elle-même. » Nous venons d'ailleurs de faire observer dans le chapitre précédent que, dans le sens théologique du mot, *voir Dieu* c'est voir son essence intime et pénétrer le mystère de la sainte

Trinité, comme les bienheureux. Nous avons ajouté que, dans l'ordre naturel et philosophique, nous ne voyons pas Dieu de cette manière, et qu'ainsi *voir Dieu,* dans le sens ontologiste, c'est seulement voir son idée, sa propriété d'être infiniment et absolument.

Or, il est bien manifeste que cette vue, que cette perception de Dieu, diffère essentiellement de la vision intuitive. Pour établir cette différence, il suffit de s'en tenir au principe de saint Thomas : *Dicendum quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit;* principe qui permet à ce grand Docteur de conclure que la théologie révélée est radicalement distincte de la théologie naturelle ou philosophique : *Unde Theologia quæ ad sacram Scripturam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quæ pars philosophiæ est.* (*Sum. Theol.*, 1 p., q. 1, ad. 2.) Car il y a bien certainement une différence d'objet formel (*diversa ratio cognoscibilis*) entre la perception innée ou scientifique de Dieu et la vision intuitive.

La perception naturelle et la science philosophique ne saisissent donc pas l'essence intrinsèque, la constitution intime de Dieu. Par ses moyens naturels, l'âme perçoit donc Dieu d'une manière en quelque sorte extrinsèque, et ne pénètre pas dans sa vie intime.

Cette connaissance est abstraite, car, étant simplement *extuitive*, elle n'atteint pas l'acte intime de Dieu par lequel il se connaît et s'affirme, et par lequel il est intimement constitué. Ainsi elle fait abstraction de Dieu, considéré tel qu'il est au-dedans de lui-même. Elle ne nous fait pas connaître la substance de l'Être (ce qui est *au-dessous*) ; nous ne connaissons, par les moyens naturels, que sa propriété d'être, propriété qui est un abstrait du concret divin. Par conséquent, en admettant dans l'intelligence la présence de cette idée ou essence extrinsèque et abstraite, il ne s'ensuit pas que nous puissions voir en elle, et par elle seule, comment Dieu développe la fécondité de son Être en lui-même et par ses opérations immanentes, puisque cette idée en fait complétement abstraction.

Le trait de lumière qui illumine tout homme venant en ce monde, et qui n'est rien autre que l'idée de l'Être divin, suffit bien sans doute pour nous éclairer sur quelques-uns de ses attributs, sur la nature de certaines propriétés nécessaires des choses finies, sur quelques-uns de nos devoirs ; car cette idée des idées permet à notre intelligence de faire, en dehors et par des abstractions successives, la contre-partie de ce que Dieu fait en lui-même et par un acte infini. Elle nous rend ainsi capables de voir quelques idées universelles. Mais cette idée de Dieu, cette propriété d'être infiniment, et toutes les idées, tous les exemplaires des choses finies qu'elle renferme, sont en quelque sorte les rayons dont le soleil des esprits est environné. Or ces rayons, tout lumineux qu'ils sont, ne nous font pas voir la substance, le noyau même de ce soleil. C'est ce que saint Grégoire de Nazianze, saint Maxime et les autres saints donnent à entendre, lorsqu'ils disent que nous ne voyons pas l'immensité de l'essence divine, mais seulement les choses qui l'environnent : *Quæ circa sunt.* Nos regards, en effet, s'arrêtent pour ainsi dire à la surface de la Divinité. Cette lumière naturelle de la raison ne nous rend pas visible son essence intime, et ainsi notre intelligence, avec les seules forces naturelles, ne la voit pas intuitivement, mais seulement d'une manière que nous ne croyons pas pouvoir mieux définir qu'en la nommant *extuitive.*

Ces mots offrent, il est vrai, à l'esprit l'idée d'un dedans et d'un dehors en Dieu, ce qui paraîtrait ne pas convenir à la simplicité de son Être. Mais, puisque Dieu est distinct de l'homme, il faut bien nécessairement qu'il ait à son égard un dehors et un dedans. Ces métaphores sont nécessaires pour expliquer les rapports de cette réalité infinie avec notre nature, et l'Écriture sainte nous autorise elle-même à les employer, lorsqu'elle nous parle des « *profondeurs* de Dieu, » du « *sein* du Père, » etc. Nous savons d'ailleurs très-bien que les théologiens distinguent, dans la nature divine, des opérations *ad intra* et des opérations *ad extra.*

Parmi celles-ci, les ontologistes placent l'illumination, la

fulguration, *refulgentia*, comme dit saint Thomas, le rayonnement par lequel il se manifeste comme souverainement existant, comme Être, à toutes les intelligences. Ils ajoutent que la simple vue de cette propriété extrinsèque ne suffit pas pour nous révéler sa constitution intérieure. C'est d'ailleurs une vérité d'une complète évidence pour un objet quelconque. N'est-il pas certain, par exemple, que, pour connaître la nature d'un fruit, il ne suffit pas, comme nous l'avons déjà fait remarquer, de le distinguer de tout autre objet par la simple vue : il faut de plus que nous l'analysions, que nous le partagions, que nous le goûtions, et que nos divers sens s'exercent à leur tour sur ses éléments intrinsèques. Or, il est bien évident que des opérations de ce genre sont impossibles à l'égard de Dieu. La vue intellectuelle nous laisse donc dans une ignorance absolue de son essence intime. Pour la connaître, il est nécessaire que Dieu s'ouvre à notre intelligence, et qu'il nous introduise dans sa substance en nous communiquant sa vie. Aussi saint Denis dit-il très-bien que Dieu est ὑπεράγνωςον (surinconnu), parce qu'il n'est pas simplement inconnu, comme le sont certaines choses que nous ne connaissons pas, mais que nous pouvons parvenir à connaître par nos recherches. Non, l'essence intime de Dieu, le mystère de sa vie, est invinciblement inconnu de toute intelligence créée.

Quelques progrès que nous fassions dans la connaissance scientifique de Dieu, nous n'anéantirons jamais les bornes dans lesquelles se trouve renfermée notre nature. Or, nous ne connaissons naturellement de Dieu que sa propriété d'être infiniment, et nous ne pouvons en déduire que des propriétés qui font entièrement abstraction de sa constitution intime. L'idée de Dieu, dans cet état d'abstraction, ne suffit donc pas plus, pour nous renseigner sur la vie de Dieu, que l'idée du triangle ne suffirait par elle-même, pour nous faire connaître les propriétés du cercle ou les propriétés de l'esprit humain. La vue naturelle que nous avons de Dieu n'implique donc pas plus la vue de son essence intime, que la vue du cercle n'implique celle d'une pierre, celle d'une montagne ou celle d'un

morceau de bois. Donc la vue naturelle de Dieu, admise par l'Ontologisme, n'implique pas la vue de l'essence intime de ce souverain Être, et il est bien compris que, par ses seuls moyens naturels, notre âme ne parviendrait jamais à s'élancer sur ces hauteurs interdites. Il faut qu'elle soit, en quelque manière, soudée à l'intelligence divine elle-même, pour parvenir à la maison de Dieu, à la cour des Séraphins, à la terre des vivants, au domicile des Saints, à la demeure des Anges, ou, comme dit David, au tabernacle admirable : *Quando transibo in locum tabernaculi admirabilis usque ad domum Dei.* (Ps., 41.)

Il est vrai que les péripatéticiens de la *Civiltà* prétendent qu'en Dieu on ne peut voir les archétypes sans voir l'essence, qui ne se distingue en aucune manière de l'intellect divin, et que l'intuition de l'intellect divin implique l'intuition de l'essence divine, qui en Dieu s'identifie avec l'existence; et que dès lors cette connaissance naturelle et immédiate de Dieu se confond avec celle qui est propre aux bienheureux. (*Civiltà cattolica,* n° 205, p. 60.)

Mais nous répondons à cette objection que, d'après la philosophie et la théologie, s'il y a une identité réelle, il y a aussi une vraie distinction de raison (*distinctio rationis, cum fundamento in re*) entre l'essence et les perfections divines, et entre ces perfections elles-mêmes; ce qui fait que nous connaissons souvent les unes sans connaître explicitement les autres. Nous pouvons donc, à plus forte raison, affirmer qu'il y a en Dieu une distinction de ce genre entre son attribut fondamental, l'Être, et ses relations intimes. D'où il suit, comme tout le monde l'accorde, que nous pouvons connaître Dieu *ut unus est*, et non pas *ut trinus.*

C'est ce qu'a très-bien remarqué le cardinal Gerdil, dont nous croyons devoir rapporter les paroles : « Comme il est incontestable, dit-il, que Dieu peut manifester ce qu'il y a en lui qui a rapport aux créatures et qui en est l'archétype, ou même quelques-uns de ses attributs sans manifester le fond de son essence, nous disons que la connaissance (*intellectuelle, universelle)* que l'esprit a dès choses corporelles se

fait par l'union avec les idées divines qui en sont l'archétype, et *que la connaissance qu'il a de Dieu se termine à l'attribut de l'être sans restriction, ou de la souveraine perfection, en tant qu'elle est distinguée virtuellement de l'essence divine dont elle émane;* car autre chose est de connaître en quelque façon la souveraine perfection et l'être sans restriction, autre chose est de connaître clairement comment cette souveraine perfection subsiste en elle-même et par elle-même. C'est pourquoi la connaissance que nous avons de Dieu est comme une connaissance abstraite, puisqu'elle nous représente, non le fond même de l'essence divine, mais seulement l'attribut par lequel cette essence est l'être sans restriction, ou la souveraine perfection. Voilà donc déjà une différence essentielle entre la vision béatifique et la connaissance que nous avons de la Divinité, quoique l'une et l'autre aient Dieu même pour objet immédiat. (*Principes métaph. de la morale chrét.*, liv. II, princ. XI.)

Mais lorsque nous distinguons en Dieu deux aspects, l'un intime et l'autre extérieur, on objecte que l'infinie simplicité de l'essence divine se refuse à cette multiplicité d'aspects. Les partisans les plus fanatiques de l'abstraction renoncent ici à la faculté d'abstraire. Une chose finie, quelle qu'elle soit, nous impose des abstractions sans nombre; un grain de sable, un brin d'herbe, nous cachent une infinité de secrets. Nous ne voyons le tout de rien, et en ce qui concerne l'infini, pour si peu que nous le percevions, il est nécessaire que nous le voyions sous tous ses rapports, et que nous en possédions une connaissance adéquate : nous ne pouvons pas le voir extuitivement sans en avoir une vision intuitive. Voilà ce qu'affirment les nouveaux péripatéticiens. Mais le prouvent-ils? leurs assertions ont-elles une base? sont-elles appuyées d'une preuve? En aucune manière. Ils s'acharnent à soutenir que la vue naturelle de Dieu comme Être souverain, abstraction faite de sa vie intime, n'est pas différente de la vision surnaturelle, qui l'atteint dans cette vie intime elle-même et dans la Trinité de ses personnes. Et lorsqu'on leur en demande la raison, ils se contentent de répéter la même pensée, en

disant que « l'Être et la vie sont inséparables en Dieu, et qu'il est impossible de le voir en lui-même sans le voir vivant. »

Mais évidemment il y a en tout cela une étrange confusion; car, quoique la philosophie démontre que cet Être souverain, objet naturel de notre perception, est un Être vivant, il ne s'en suit pas que la philosophie nous fasse connaître sa vie elle-même. Il en est à certains égards de la vue naturelle de Dieu comme de la vue naturelle d'un homme que nous rencontrons par hasard sur notre chemin. En voyant cet homme, nous comprenons qu'il est une chose vivante, et notre intelligence affirme aussitôt, en s'appuyant sur l'idée de l'homme, que cette chose est un animal raisonnable; mais elle ne nous fait pas connaître ses pensées, ses habitudes, ses projets, elle ne nous livre pas sa biographie; nous sommes bien loin d'entrer en communication de l'acte intime par lequel il se sent et se connaît lui-même. Or, il en est ainsi de Dieu. Quelque vue que nous ayons de son Être, tant qu'il ne nous communique pas l'acte par lequel il se connaît, nous restons dans un état complétement étranger à la vision intuitive, telle qu'elle se trouve dans les élus parvenus enfin à la gloire.

Et quant à ce que l'on dit de la simplicité divine, qui s'opposerait à la multiplicité d'aspects, qu'il nous suffise de rappeler que les théologiens, qui nous font cette difficulté, admettent très-bien cette multiplicité pour les saints, qui sont en possession du bonheur suprême. Il y a des degrés dans la vision intuitive elle-même, ainsi que le prouvent les passages suivants de la sainte Ecriture : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt* (JOAN, XIV); *unusquisque propriam mercedem recipiet secundum suum laborem* (I Cor., III); *qui parce seminat, parce et metet* (II Cor., IX). Or ces degrés ne nuisent en rien à la simplicité de la divine essence.

D'ailleurs, les péripatéticiens qui nous font cette objection s'imaginent-ils que la simplicité divine exclut l'infinité? Pensent-ils que les bienheureureux *comprennent* Dieu et le voient *totalement, infiniment?* Croient-ils qu'ils ne peuvent voir Dieu sans le comprendre? Les voilà conduits sur le ter-

rain de l'absurde. S'ils avouent que la connaissance béatifique du plus sublime des esprits purs soit finie en elle-même, quoiqu'elle ait pour terme un objet infini; s'ils admettent qu'il y a parmi les saints des degrés différents de gloire, ils sont obligés d'admettre que la simplicité de Dieu ne s'oppose pas à une multiplicité d'aspects. Et c'est en effet ce que l'on doit conclure de la nature de la vision de Dieu, puisqu'elle est toujours dans l'homme la connaissance finie d'un objet infiniment infini.

Rien ne s'oppose donc à ce que nous voyions l'essence extime de Dieu sans voir son essence intime, et c'est donc à tort que l'on suppose que l'ontologiste fait de la vision intuitive de l'essence divine la condition essentielle de toute intelligence.

CHAPITRE IV.

L'ONTOLOGISME NE DÉTRUIT PAS LA DISTINCTION QUI SE TROUVE ENTRE L'ORDRE NATUREL ET L'ORDRE SURNATUREL.

Dans l'Ontologisme, cette distinction est aussi profonde et aussi radicale que dans tout autre système.

L'ordre surnaturel, pour l'ontologiste comme pour tous les chrétiens, a pour but la vision *intuitive* de l'essence divine, et embrasse les moyens qui sont propres à nous y faire parvenir. Nous savons déjà que l'intelligence créée ne pourra jamais, *sans un secours gratuit,* atteindre cette fin. Il est bien avéré que nos facultés ne peuvent en aucune manière nous faire voir Dieu tel qu'il est en lui-même, tel qu'il se contemple dans les splendeurs de son essence. Pour que nous puissions pénétrer dans le mystérieux tabernacle de sa conscience, il faut qu'il nous communique cette conscience; il faut qu'il nous introduise dans cette sphère qui est fermée à notre raison, et qu'il nous unisse enfin aux choses de l'ordre surnaturel.

Le surnaturel est donc une union de l'*essence intime* de Dieu avec une créature intelligente. Cette union se forme lorsque le Père *dit* son Verbe dans l'intelligence humaine, et fait passer en elle cette affirmation du Verbe. Dans cet ordre nouveau, bien supérieur à l'ordre naturel, puisqu'il suppose que Dieu met en contact son essence intime avec l'âme humaine, la conscience divine consent à *informer,* à devenir

la forme, le principe actif, la vie de l'âme humaine pour la ravir en lui, sans attenter toutefois ni à sa personnalité ni à sa liberté. Il y a alors une transfusion de la conscience que Dieu a de soi-même, dans la conscience individuelle de l'homme. Le Père ente pour ainsi dire son Verbe sur l'esprit humain. Cette greffe du Verbe divin dans l'âme est nommée la grâce, parce que cette union de notre esprit avec Dieu surpasse nos forces naturelles et est une union gratuite. Ainsi la grâce est un germe de la vie divine; c'est la vie de Dieu lui-même, comme dit saint Paul : *Gratia Dei vita æterna* (*Epît. aux Rom.*, VI). Nous devenons par elle participants de la nature divine, *Divinæ consortes naturæ* (II, Pet., I, 4); car « nous recevons alors de sa plénitude, grâce pour grâce, » comme nous l'enseigne saint Jean : *De plenitudine ejus* (*videlicet Verbi æterni*) *omnes accepimus, gratiam pro gratia* (Evang., 1). Ce qui veut dire que cette vie surnaturelle est d'abord pour nous comme une faculté, comme une habitude; que nous recevons ensuite, par cette habitude, l'acte; par l'acte, le mérite, et pour la grâce du mérite, celle de la gloire.

Dans la grâce, Dieu nous unit donc à ses opérations *ad intra*; il s'ouvre à notre pensée, il nous *inspire*, et il s'établit ainsi dans notre âme une *transaction* du Père et du Fils, *transaction* qui constitue notre vie surnaturelle, et qui se consomme en nous, lorsque le Père et le Fils spirent en nous et par nous, l'amour personnel et subsistant, qui est le Saint-Esprit, la plénitude et la perfection de l'Être divin.

Cette amoureuse communication, cette effusion du Saint-Esprit dans notre âme, l'élève à l'union surnaturelle. Il se passe alors en nous ce que saint Denis disait de son maître Hiérothée, que non-seulement il connaissait, mais qu'il laissait l'opération divine se produire en lui (ὀυ μόνον μαθών, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεια). L'âme qui possède le divin amour ajoute, en effet, à son activité celle de Dieu même; elle surajoute l'action divine à son action, suit l'inspiration de Dieu et laisse le Père, le Fils et le Saint-Esprit s'aimer en elle et par elle. Cet état nécessite une véritable palingénésie, une régénération dans laquelle le Père nous communique la filia-

tion divine, par cette grâce de l'adoption qui nous fait enfants de Dieu, *sed ex Deo geniti.* Cette régénération, cette nouvelle naissance se produit, lorsque Dieu communiquant à l'âme sa propre vie, et l'âme la recevant par la grâce, elle peut s'écrier : « Ma vie est enfin devenue vivante et pleine de Dieu; *viva erit vita mea, totaque plena te.* »

Les trois personnes divines habitent donc d'une manière plus parfaite, dans les âmes qui sont élevées dans l'ordre de foi. La parole de Notre Seigneur ne nous permet pas un doute à cet égard : *Si quis diligit me... ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus* (JOANN., XIV, 17). — *Qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo* (I, *Epist.*, IV, 16). Le Père, le Fils et le Saint-Esprit exercent alors en nous leurs opérations. Le Père concourt à notre naissance surnaturelle en nous adoptant; par une suite nécessaire, le Verbe s'unit à nous comme à des frères; et comme toutes ces alliances que nous recevons dans le baptême doivent être confirmées par le Saint-Esprit : *Qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei* (Rom., 8), cette troisième personne entre en société avec nous. Car nous ne pouvons appartenir ni au Fils ni au Père, à moins que nous ne soyons animés de leur esprit. *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus (Ibid.).* Il est ainsi bien vrai, comme le disent les Pères, que dans le baptême nous nous engageons, par des titres particuliers, à la Trinité *(obsignati sumus Trinitati)*, et que ce sacrement est le sceau dont elle se sert pour nous consacrer à elle *(nam Baptisma Trinitatis signaculum).*

Nous pouvons donc répéter aux hommes que la grâce du baptême a régénérés, ces paroles de saint Léon : « Admire ta grandeur, ô chrétien, et puisque tu es devenu participant de la nature divine, ah ! garde-toi de retomber dans ton ancien avilissement par la dégénération de tes sentiments. Souviens-toi que ta mortalité a été transformée dans la splendeur et la perpétuité de Dieu. » Et nous laissant aller à ces pensées, nous pouvons plus que jamais contempler, avec respect et vénération, la noble dignité dont Jésus-Christ nous a revêtus.

Nous ne sommes donc pas embarrassés, on le voit, pour montrer que la théorie ontologiste ne détruit pas la distinction profonde et radicale qui se trouve entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Quand nous disons que nous connaissons l'idée ou l'essence de Dieu, nous ne parlons que de l'idée et de l'essence abstraite. Par la vision de cette idée nous ne voyons pas le noyau de cette grande lumière qui est Dieu; nous n'aboutissons pas au centre; nous saisissons seulement les reflets de cette lumière à sa circonférence; nous n'en voyons que le dehors. Dans cet état il y a bien une communication essentielle de notre âme avec Dieu; toutes les intelligences sont constituées par un mouvement qui les porte vers le centre éternel de toute réalité et de toute excellence; mais ce mouvement s'arrête à la surface, s'il nous est permis de parler ainsi. Tant que l'acte de la raison souveraine ne s'ajoute pas à l'acte de notre raison, nous ne sommes pas insérés dans la substance divine, nous ne sommes pas pénétrés de sa grâce, nous ne sommes pas dans l'ordre surnaturel. L'acte qui nous y introduit, l'acte de foi, comme l'acte de vision intuitive, nous met en rapport avec un objet qui excède les limites de la sphère, où se meut notre intelligence, et surpasse toute puissance intellective finie. Il faut, pour que nous le produisions, que l'intelligence divine nous communique sa vie et surajoute ses actes intimes à nos actes, en nous élevant et nous rendant participants de sa nature divine *(divinæ consortes naturæ)*.

Dans l'ordre de la grâce nous ne jouissons donc pas seulement de la vue extrinsèque du souverain Être. Par un prodige de son infinie bonté, Dieu nous admet à la communion de sa vie. Il la fait circuler dans les veines de notre âme, pour nous diviniser en quelque sorte, et nous rendre déiformes, selon le langage de saint Denis. De telle sorte que ce n'est plus nous seulement qui vivons, mais c'est Dieu qui vit en nous, et que nous pouvons répéter ces mots de saint Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi : *Vivo, jam non ego, vivit vero in me Christus.* » C'est cette vie qui produit nos bonnes pensées, nos pieux désirs, nos saintes

actions. Dès que notre âme en est pénétrée, elle se dégage, pour ainsi dire, des limites qui lui sont propres, et elle se mêle, sans toutefois se confondre, avec la conscience que la Divinité a d'elle-même : *Qui adhæret Deo, unus spiritus est.* Nous nous unissons alors intimement à ses pensées ; nous le voyons par ses propres yeux et nous l'aimons souverainement, non plus seulement de notre amour à nous, mais de son amour à lui.

Donc, en résumé, l'ordre naturel n'établit entre l'homme et Dieu que des rapports extrinsèques; tandis que l'ordre surnaturel implique une union étroite de l'homme avec l'essence intime de Dieu. Dans cette union plus parfaite les actes de l'être pensant sont prolongés et divinisés. Dieu lui-même agit en lui et par lui, ainsi que nous l'apprend l'enseignement révélé : *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate* (Philip., II, 13) ; *quicumque spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (Rom., VIII, 14) ; *ut dilectio qua dilexisti me in ipsis sit* (JOAN., XVII, 26).

L'Ontologisme ne détruit donc pas la distinction qui se trouve entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel.

Voyons maintenant comment l'auteur du livre l'*Unité*, etc., est parvenu à prouver que l'on peut reprocher avec raison à ce système la confusion de ces deux ordres. Il s'exprime ainsi :

« Un dernier argument théologique (1) contre ce système, c'est qu'il semble détruire la distinction essentielle entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel.

« Dans la doctrine commune, cette distinction est aussi profonde qu'elle est facile à saisir. L'ordre surnaturel est celui dont la fin est la vision immédiate de l'essence divine. Cette vision étant au-dessus des forces de toute créature, ainsi que le démontre si bien saint Bonaventure, il s'en suit que, si l'âme ne reçoit un secours gratuit de la bonté divine, elle

(1) Le premier est tiré de la sainte Ecriture et des Pères ; nous le discuterons plus loin.

ne pourra jamais ni atteindre cette fin ni y tendre efficacement.

« Mais aussitôt qu'on fait de cette vision immédiate de l'essence divine la condition essentielle de toute intelligence, on se voit obligé de donner une définition de l'ordre surnaturel, différente de celle qui avait été admise jusqu'à ce jour par toutes les écoles de théologie, et d'établir une limite entre cette vision naturelle, quoique immédiate, et une autre vision qui, sans être plus immédiate, serait pourtant surnaturelle.

« C'est ici que les ontologistes, à défaut de la tradition qui leur manque, sont obligés de recourir à la fécondité de leur imagination ou à la subtilité de leur esprit. Les uns distinguent dans l'essence divine, vue immédiatement et en elle-même, deux aspects, l'un extérieur et l'autre intérieur, comme si cette duplicité pouvait s'allier avec l'infinie simplicité de cette divine essence. D'autres (1) disent que la vision naturelle est la vision de Dieu comme être, tandis que la vision surnaturelle l'atteint dans sa vie intime et dans la trinité de ses personnes; mais on leur répond que l'être et la vie sont inséparables en Dieu, et qu'il est manifestement impossible de le voir en lui-même sans le voir vivant. D'autres, enfin, ne voient dans la vision intuitive dont jouissent les bienheureux au ciel rien de surnaturel, sinon en ce qu'elle leur a été méritée par Jésus-Christ » (pag. 156, 157).

Nous ne connaissons pas cette seconde catégorie d'ontologistes, et comme l'on ne cite ni leurs noms, ni leurs paroles, nous n'avons pas à nous en occuper. Leur opinion d'ailleurs est étrangère à la théorie dont nous avons pris la défense.

Contentons-nous de faire remarquer que cette objection, que l'on nous présente au nom de la théologie, porte complétement à faux. L'ordre surnaturel est bien sans doute celui

(1) Ces *autres* sont les mêmes que les premiers, et les paroles que le Révérend Père met dans leur bouche ne sont qu'une explication de la même doctrine. Mais il fallait bien trouver au moins deux systèmes différents pour faire ressortir « la fécondité de l'imagination et la subtilité » des ontologistes.

dont la fin est la *vision immédiate de l'essence divine;* mais on n'en donnerait pas une explication suffisante, si on ne faisait pas connaître le sens des termes qui entrent dans cette définition. Il faut que par cette *vision immédiate* on entende une *vision intuitive*, et que par cette *essence divine* on entende le mystère de la vie divine, le mystère de la sainte Trinité. Ce point bien compris, bien établi, et sachant d'ailleurs que les ontologistes ne font pas « de cette *vision immédiate de l'essence divine* la condition essentielle de toute intelligence, » qu'ils déclarent, au contraire, qu'elle est au-dessus des forces de toute créature, on voit que ces philosophes sont loin de supposer que nous pouvons atteindre à l'ordre surnaturel sans un secours gratuit de la bonté divine; on voit également qu'ils ne sont pas obligés « de donner une définition de l'ordre surnaturel différente de celle qui a été admise jusqu'à ce jour par les théologiens. » Non, ils acceptent la définition théologique du surnaturel, et ils ne la modifient en rien. Ils désirent seulement que les nouveaux docteurs expliquent, comme leurs devanciers et comme l'Église tout entière, ce qu'il faut comprendre par cette vision immédiate et *intuitive* (1) de l'essence divine, et ils savent très-bien que l'opposition imaginée entre l'Ontologisme et la vérité révélée disparaîtra aussitôt.

Ils sont d'ailleurs fort étonnés de voir que des écrivains qui se prétendent au courant de leur système, et qui se donnent la mission de l'attaquer, supposent qu'il consiste dans une vision intuitive de l'essence intime de Dieu, et qu'ils établissent « une limite entre cette vision naturelle, quoique im-

(1) Le Révérend Père n'aime pas ce mot; il est cependant admis dans le langage de la foi; mais il pourrait faire supposer à quelque lecteur trop simple que, puisque les théologiens emploient le mot de vision *intuitive* de l'essence divine pour indiquer la vue que les bienheureux ont de Dieu, puisqu'ils se donnent la peine de spécifier cette vision, c'est qu'ils permettent de croire qu'il peut y avoir une autre espèce de vision de Dieu, une vision *extuitive* de son essence. Il est très-vrai, au reste, que le mot *intueri* signifie bien souvent la simple vue d'un objet; mais nous avons montré que généralement, lorsque l'Eglise et les théologiens l'emploient, il est pris dans le sens étymologique (in, tueri, *voir dans* ou *au-dedans*), et c'est dans ce sens que nous nous en servons nous-même.

médiate, et une autre vision qui, sans être plus immédiate, serait pourtant surnaturelle. » Est-il donc si difficile de comprendre que les ontologistes n'admettent *aucune vision naturelle de l'essence intime de Dieu, aucune vision intuitive de Dieu?* Et n'est-il pas vraiment étrange d'entendre un écrivain catholique leur dire que, « à défaut de la tradition qui leur manque, » ils soutiennent que « la vision surnaturelle atteint Dieu dans sa vie intime et dans la trinité de ses personnes? » Les ontologistes n'ont donc pas à faire de grands efforts pour découvrir dans leurs adversaires un défaut de connaissance de la tradition, et un défaut de connaissance de la philosophie. Nous l'avons, croyons-nous, suffisamment fait comprendre par rapport au sujet que nous traitons en ce moment, et nous défions tous les disciples d'Aristote de trouver, dans la sainte Écriture ou dans les Pères, une explication de la vision surnaturelle différente de celle que nous avons donnée.

Qu'on ne dise donc pas que les explications des ontologistes, qui ne sont au reste que les explications catholiques, ont « le grand inconvénient de n'établir entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel qu'une différence de degré, et de rendre par là même inefficaces toutes les preuves par lesquelles on essayerait de prouver que la foi surnaturelle l'est d'une manière absolue et à l'égard de toutes les créatures. » (*De l'Unité*, etc., page 157.) Car, ainsi que nous venons de le voir, l'objection pêche par la base; l'Ontologisme ne suppose pas « que l'homme trouve dans sa nature la force de voir Dieu en lui-même (au-dedans de lui-même), à un certain degré » (page 158); ce système ne reconnaît, comme propre à l'homme, aucun degré de vision intuitive. Voir Dieu extuitivement, ce n'est avoir la vision intuitive à aucun degré, quelque inférieur qu'on le suppose. Il n'y a donc pas pour l'Ontologisme une simple différence de degré entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Il n'est pas permis de conclure que, parce qu'on peut voir Dieu extuitivement, la fin surnaturelle qui nous le fait voir intuitivement n'est pas surnaturelle d'une manière absolue. Nous avons montré que, quelque

parfaite que soit une intelligence créée, elle ne pourra jamais passer, par ses seules forces, de la vue naturelle à la vue surnaturelle de Dieu.

Enfin, après les observations auxquelles nous nous sommes livré sur l'infinité et l'incompréhensibilité de Dieu, nous ne ferons pas à nos lecteurs l'injure de croire que nous avons besoin d'insister plus longtemps pour leur prouver que, sans admettre aucune *duplicité* en Dieu, on peut allier dans cet Être infini la simplicité de son essence avec une distinction d'attributs et d'aspects, et que, quoique l'être et la vie soient inséparables en lui, il n'est cependant pas du tout impossible de le voir lui-même (le Révérend Père préfère dire en lui-même ; expression ambigüe qui veut aussi dire au-dedans de lui-même), sans voir le fond de son être et de sa vie.

CHAPITRE V.

LES PASSAGES DE LA SAINTE ÉCRITURE, DES PÈRES OU DES CONCILES QUE L'ON OPPOSE A L'ONTOLOGISME, NE PROUVENT RIEN CONTRE CE SYSTÈME.

Pour comprendre et expliquer, comme il convient, certains passages de la sainte Ecriture, des Pères ou des Conciles, que quelques théologiens mettent en avant contre l'Ontologisme, il faut se rappeler, ainsi que nous l'avons déjà dit, que ces passages ont trait à la vision intuitive, qu'ils dénient à l'âme humaine, ou à la vue de la divinité par les yeux du corps. Or l'Ontologisme admet très-bien que la vision intuitive n'est pas le partage de l'homme ici-bas, et que la vue de l'essence divine par les yeux de la chair est radicalement impossible.

Il ne nous en coûte donc pas d'accepter ce qui est écrit dans les saints Livres, « qu'aucun homme ne peut voir Dieu (intuitivement) sans mourir. » Nous disons également, et nous répétons de grand cœur avec saint Jean, que « personne n'a jamais vu Dieu » (d'une manière compréhensive ou adéquate (1), ou encore (Tim., vi, 16) « qu'aucun homme n'a jamais vu Dieu, et qu'il lui est impossible de le voir » par les yeux du corps, ou de saisir son essence intime par ses seules forces naturelles. Nous sommes pleinement

(1) I Jean, iv, 12. Voici comment Cornélius à Lapide explique ce passage : *Deum nemo vidit unquam*, scilicet per essentiam, sive facie ad faciem (c'est-à-dire comme les bienheureux), in hac vita. ….. Rursum, *Deum nemo vidit*

convaincus, en effet, que le fonds même de son être ne nous est connu que par la révélation qu'il nous en fait lui-même, et nous adhérons complétement à ce que nous enseigne saint Jean, lorsqu'il dit : *Unigenitus Dei Filius qui est in sinu Patris ipse enarravit.*

Nous expliquons aussi de la même manière les passages qui déclarent que l'essence divine est absolument, et sans restriction, invisible, inaccessible et enveloppée de ténèbres impénétrables. Toutes ces expressions indiquent que nous sommes naturellement incapables de pénétrer dans la splendeur trop éblouissante de la divine lumière, et que rien de créé ne peut y atteindre par intuition ni par compréhension.

Les autres textes que l'on allègue contre nous ne nous offrent non plus aucune difficulté. Nous expliquons très-bien, par exemple, comment, pour nous dépeindre l'imperfection de la connaissance que nous avons actuellement de Dieu, soit par la raison, soit par la foi, les saintes Lettres nous disent que, dans la vie présente, nous connaissons l'essence divine comme dans un miroir, énigmatiquement, tandis que dans le ciel nous la connaîtrons face à face, *videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem* (I Cor., XIII, 12).

Car, qu'est-ce à dire : nous la connaissons comme dans un miroir? Dans un miroir on ne connaît pas la vie de l'objet que l'on saisit. Le miroir ne nous présente que sa forme extérieure, il ne nous fait connaître un objet que d'une manière imparfaite, laissant dans l'obscurité un grand nombre de choses que nous voudrions savoir. Or, à cet égard, il est très-

unquam sed nec videre potest, per vires naturæ, *uti voluerunt Anomæi et Eunomiani*, quos refutat S. Chrysost. et Basilius, lib. I, cont. Eunomium, ac postea Begardi et Beguinæ. — Or, il est bon de savoir que tous ces hérétiques voulaient accorder à l'homme, ici-bas, la vision béatifique. Les premiers revendiquaient même pour eux une vision compréhensive et adéquate de Dieu. Théodoret nous l'apprend d'Eunomius en particulier : Ausus est dicere, nihil se ex rebus divinis ignorare, sed ipsam etiam divinam substantiam exacte novisse : eamdemque de Deo se habere cognitionem quam de se ipso habeat ipse Deus. Hoc ejus furore perciti qui sunt exsecrandæ illius sectæ participes, audent et aperte dicere, *se ita Deum nosse, ut ipse seipsum*. (Lib. IV, *Hæret. fabul.*)

vrai que la vue innée et philosophique de Dieu est comme une espèce de vue par image ; nous ne saisissons Dieu que d'une manière abstraite, et cet objet nous cache les mystères de sa constitution intime. Cette connaissance de Dieu est donc aussi différente de la vue intuitive que la vue d'une image dans un miroir diffère de la connaissance que nous pouvons avoir de l'objet, lorsque nous le saisissons lui-même. D'ailleurs, par ces paroles, *per speculum et in ænigmate*, l'Apôtre n'indique pas un miroir distinct de Dieu, des images, des idées intermédiaires. Il est très-vrai que nous ne voyons Dieu que *in speculo et ænigmate ;* mais ce miroir de Dieu est Dieu lui-même, qui se présente à nous sans manifester sa vie intime, et qui laisse subsister devant notre intelligence l'*énigme* de sa constitution intime. Ces expressions sont synonymes de celles-ci : *Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum.* Elles signifient que, dans la vision béatifique, Dieu se montrera à nous sous un autre rapport et d'une manière plus parfaite.

Nous croyons, au reste, que l'on peut aussi expliquer ces paroles de telle sorte, que l'Apôtre entende par ce miroir notre âme elle-même, comme l'explique saint Augustin (1), et qu'il veuille simplement faire allusion à la vue intuitive de la sainte Trinité. Nous avons, en effet, été créés *à l'image* de Dieu, et notre âme est *comme un miroir* dans lequel nous

(1) Le saint Docteur s'exprime ainsi : Incorporalem substantiam scio esse sapientiam et lumen esse in quo videntur quæ oculis carnalibus non videntur : et tamen vir tantus tamque spiritalis : *Videmus nunc, inquit, per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Quale sit hoc speculum si quæramus, profectò illud occurrit quod in speculo nisi imago non cernitur. Hoc ergo facere conati sumus, ut per imaginem hanc, quod nos sumus, videremus utcumque a quo facti sumus, tamquam per speculum. (*De Trinit.*, lib. XV, cap. VIII.) On sait d'ailleurs que ce profond théologien s'est efforcé de donner quelques explications du mystère de la sainte Trinité par l'étude de l'âme humaine. Il a très-bien compris que si, d'un côté, nous voyons Dieu, de l'autre, nous ne connaissons dans cette vie quelque chose de sa tripersonnalité que dans son image et comme dans un miroir : Deum esse Trinitatem credimus potius quam videmus. Quod si ita est, profectò aut invisibilia ejus per ea, quæ facta sunt, nulla intellecta conspicimus : aut si illa conspicimus, non in eis conspicimus Trinitatem, et est illic quod conspiciamus, est quod etiam non conspectum credere debeamus. (*Ibid.*, cap. VI.)

voyons une espèce de miniature de l'adorable Trinité. Or, il est bien certain que nous ne la voyons pas, ici-bas, en elle-même ; *Videmus nunc per speculum*, etc. Entendu ainsi, ce texte ne prouverait évidemment rien contre la vue naturelle de l'essence extrinsèque de Dieu.

Il y a, d'ailleurs, une autre explication de ces paroles de l'Apôtre que nous ne devons pas omettre. Le docte commentateur, Cornélius à Lapide, nous la fournit. Après avoir observé qu'au lieu du mot *per speculum* on lit dans le grec δι'ἐσόπτρου, il ajoute : *Aliqui* δι'ἐσόπτρου *vertunt* PER CANCELLOS, PER TRANSENNAM. *Sicut enim mercatores per cancellos vimineos transeuntibus merces è domo ostentant*, *non propè et distinctè*, *sed procul*, *summatim et confuso modo; sic Deus se nobis ostendit in hac vita*. Cette interprétation nous fait très-bien comprendre la pensée de saint Paul. En disant que nous voyons Dieu comme à travers des barreaux, comme par un treillis, il nous répète sous une autre forme que, dans ce monde, nous ne voyons Dieu qu'en partie : *Nunc cognosco ex parte*, etc. Car si l'on ne voit pas pleinement les objets que l'on saisit dans un cadre treillagé, au travers d'une grille *(per cancellos)*, il n'est cependant pas permis de dire que l'on ne les voit pas du tout. Ce passage de l'Epître aux Corinthiens nous accorde donc une certaine vue de Dieu ; il ne nous refuse que la vue intime ou intuitive, la vue face à face, la vue béatifique.

Nous ne devons pas oublier de mentionner encore un autre sophisme, employé par quelques-uns de nos adversaires, pour prouver que nous ne voyons Dieu qu'indirectement et médiatement : « La sainte Écriture, disent-ils, nous apprend que nous connaissons Dieu par les choses créées : *A magnitudine speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit Creator horum videri* (Sap. xiii, 5) ; et ailleurs : *Invisibilia (Dei) per ea quæ facta sunt intellecta conscipiciuntur*. Donc, nous ne voyons Dieu que par les choses créées et dans les objets finis ; donc nous n'en avons qu'une connaissance médiate. »

Tout le monde voit le vice de ce raisonnement. D'abord, il

ne s'en suit aucunement que nous ne voyons pas les choses invisibles à l'œil de la chair, parce que nous les voyons à travers les créatures. Au contraire, les deux écrivains inspirés admettent que nous voyons cet Être infini, même ici-bas. Et puis ces passages qui pourraient être allégués pour établir que nous avons une vue médiate de Dieu, ne prouveraient en aucune manière que nous n'avons de Dieu qu'une connaissance de ce genre. Les ontologistes prouvent qu'une vue primitive, directe et immédiate de Dieu est nécessaire pour que la raison puisse obtenir, en s'appuyant sur les données du monde sensible, une connaissance réfléchie et plus explicite de cet Être infini. Cette vue directe de Dieu n'empêche pas de remonter à lui par les créatures. Elle est au contraire une condition préalablement requise pour cette marche ascendante.

Cette observation suffit pour faire comprendre que l'Ontologisme est loin de méconnaître la valeur des preuves cosmologiques et psychologiques de l'existence de Dieu.

Ce système ne soutient pas, en effet, que Dieu est *per se notum quoad nos*, ou connu de nous essentiellement, d'une manière réfléchie. Nous savons tous très-bien que la vue des créatures nous est d'un grand secours pour que notre pensée, en s'arrêtant au contraste qu'elle trouve entre elles et l'infini, porte son attention sur l'objet dont elle n'avait jusqu'alors qu'une connaissance directe. Nous en venons ainsi à connaître Dieu et quelques-uns de ses attributs, *ex via testificationis creaturarum*, et nous démontrons son existence par des arguments irréfragables et à la portée de tous les esprits.

L'Ontologisme nous prouve très-bien, d'ailleurs, que chaque créature détermine notre intelligence à saisir son idée; d'où il suit que, par cette idée, nous pouvons revenir à Dieu d'une manière explicite et réfléchie. Sous ce rapport, saint Augustin reconnaît très-bien l'utilité des créatures, dans cette ascension de notre esprit vers l'infini, lorsqu'il dit qu'il faut s'en faire des degrés pour s'élever à la connaissance des vérités éternelles: *In creaturarum consideratione non vana et peritura curiositas est exercenda; sed gradus ad im-*

mortalia et semper permanentia faciendus (*de Vera Relig.*, cap. XXIX).

Les choses finies sont des degrés qui nous aident à connaître Dieu d'une manière refléchie et scientifique. Mais enfin nous ne nous arrêtons pas à contempler l'échelle des créatures, comme le veulent les nouveaux péripatéticiens; nous parvenons à une vue réelle et immédiate de Dieu; nous voyons le Créateur selon son être propre et absolu.

Toutefois, nous devons le redire ici, nous n'arriverions jamais, par les créatures, à cette connaissance de Dieu réfléchie, raisonnée et philosophique, si nous n'en avions déjà une connaissance directe. Il est en effet certain que nous ne songerions pas plus que les brutes à démontrer l'existence de Dieu, si l'Être infini lui-même n'avait déposé dans notre âme une connaissance dont il est l'objet. Pour examiner si Dieu est, il faut en avoir une notion plus ou moins explicite. Autrement, ainsi que nous l'a fait observer Henry de Gand, dans une comparaison que nous avons déjà rapportée, page 33, « ce serait comme si l'on se mettait à la poursuite d'un esclave fugitif sans posséder son signalement; car il est bien certain alors que, même en le rencontrant, on ne pourrait le reconnaître. » (*Summ.*, art. 22, q. 1.)

On ne peut, en effet, supposer une intelligence qui irait à la recherche de l'infini sans avoir une certaine connaissance, une *précognition* de l'objet qu'elle poursuit. Et comme cette notion ne peut venir des créatures, il faut bien reconnaître qu'elle n'est pas acquise par leur intermédiaire, et qu'elle est innée.

Et maintenant, quoique nous revenions ainsi sur ce que nous avons déjà dit, examinons dans leur ensemble et en détail, les difficultés tirées du texte sacré, que les nouveaux péripatéticiens nous opposent. Nous comprendrons mieux, en lisant leurs paroles elles-mêmes, avec quelle justesse et quelle profondeur ils saisissent le sens des écrits inspirés. Voici en quels termes le P. Ramière, qui se présente comme remplissant uniquement « le rôle pénible de rapporteur des débats » (pag. 158, 172), expose leurs interpréta-

tions, sans mentionner aucune de celles qui motivent l'opinion des ontologistes :

« Le premier inconvénient, dit-il, et le premier danger que les adversaires de l'ontologisme signalent en lui, c'est, le croirait-on ? sa beauté même et cette sublimité par laquelle il ravit tout à la fois l'imagination et l'intelligence. Nous admettons très-volontiers, disent-ils, que cette appréhension immédiate de Dieu dans sa propre essence et cette vision de toutes les créatures (1) en lui sont belles, sublimes, ravissantes, puisque c'est en cela même que l'Église catholique a toujours fait consister la gloire et le bonheur des Anges et des Saints au ciel. Mais ce que nous ne pouvons admettre, c'est que la connaissance des esprits voyageurs dans le séjour de l'épreuve, bien moins encore celle des esprits réprouvés dans le lieu des éternels tourments, soit de même nature que celle des esprits bienheureux arrivés aux terme de leur course, et qu'il n'y ait entre elles qu'une différence de mode et de degré (2). Nous soutenons, au contraire, que rien n'est plus contraire à l'Écriture et à l'enseignement traditionnel de l'Eglise (3).

« A l'Écriture d'abord, car partout elle fait consister la différence entre la connaissance que nous avons de Dieu sur la terre et celle que nous aurons de lui au ciel, non dans un degré de perfection plus ou moins grand (4), mais

(1) Deux priviléges que l'on suppose faussement appartenir essentiellement, d'après l'Ontologisme, à toute créature intelligente ; tandis que ce système admet seulement que l'intelligence finie connaît une certaine essence de Dieu, l'idée du souverain Être, les idées universelles des créatures, et réserve aux facultés sensitives le soin de saisir les objets individuels en eux-mêmes et hors de Dieu.

(2) Et quel est donc l'ontologiste qui admet cette absurdité ? Pourrait-on nous citer un partisan de ce système qui prétende jouir ici-bas de la vision béatifique ? Bossuet, par exemple, nous supposerait-il en possession du bonheur suprême, lorsqu'il déclare que nous voyons en Dieu toutes les vérités éternelles ?

(3) A quoi bon se mettre en frais pour soutenir cette thèse, puisque tous les ontologistes l'accordent ?

(4) Les ontologistes croient qu'ils peuvent dire avec saint Paul : *Nunc cognosco ex parte*, etc. C'est sans doute une grande simplicité de leur part !

en ce qu'ici-bas nous le connaissons par les choses créées (1) comme dans un miroir (2) *(voilà deux textes fondus en un; dans quel but?)*, tandis que dans le ciel nous le connaîtrons face à face ; ce n'est pas d'une vision plus ou moins claire, plus ou moins complète, mais de la vision même de Dieu, c'est-à-dire de l'appréhension immédiate de sa substance par l'intelligence créée qu'il est dit, en cent endroits de l'Écriture, qu'elle n'est le partage d'aucune créature abandonnée à ses propres forces (3), et qu'aucun homme ne peut y être admis sans mourir (4). — Ce n'est pas de tel ou tel rapport

(1) Invisibilia enim ipsius per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur (Rom. I, 20.) — Ce passage prouve-t-il que nous voyons seulement les choses créées? que nous ne voyons pas Dieu? Certainement non. L'Apôtre constate ce fait, que nous voyons les invisibles de Dieu par les choses créées, et les ontologistes expliquent très-bien cette marche par laquelle nous arrivons à une connaissance explicite, scientifique de certains attributs de Dieu et des idées des choses créées. Mais nous n'avons pas besoin de discuter ici les procédés par lesquels nous allons à Dieu. Nous ne posons aux péripatéticiens que cette simple question : Voyons-nous Dieu? S'ils répondent affirmativement, ils ruinent leur système; s'ils tiennent pour la négative, ils se mettent en opposition avec l'Apôtre, qui nous dit : *Invisibilia ipsius...... intellecta conspiciuntur.*

(2) Videmus nunc per speculum, in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. (I Cor., XIII, 12.) — Voyez plus haut, page 70, l'explication de ce passage.

(3) Deum nemo vidit unquam. (I JOAN., IV, 12.) Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest. (I TIM., VI, 16.) — Saint Thomas n'est pas si tranchant que les prétendus défenseurs de sa doctrine. Après avoir remarqué que saint Jean Chrysostome expose le premier de ces textes, de telle sorte qu'il refuse cette vue de Dieu aux Anges eux-mêmes, et après avoir montré que ce saint Docteur entend par là une vue compréhensive, comme celle dont jouit le Père à l'égard du Verbe qui est en lui, saint Thomas, disons-nous, trouve seulement que ce texte refuse à l'homme la vision de Dieu par les yeux du corps, la vision intuitive dans cette vie et la vue de compréhension ou vue adéquate. Il ne dit absolument rien de la vue de Dieu naturelle, abstraite et extuitive : Auctoritas illa potest tripliciter exponi, ut patet per Aug. in lib. *de Videndo Deo.* Uno modo ut excludatur visio corporalis, qua nemo visurus est Deum in essentia sua. Alio modo ut excludatur etiam intellectualis visio Dei *per essentiam* ab iis qui in ista mortali carne vivunt. Alio modo, ut excludatur visio comprehensionis ab intellectu creato (*Addit. ad tertiam Summ., partem*, q. 92, ad. 1). Nous admettons ces trois sens, et nous ne voyons pas qu'ils nous empêchent de reconnaître dans l'homme la vue ontologique telle que nous l'avons déjà définie. — Le second passage s'explique de la même manière.

(4) Non videbit me homo et vivet. (Exod., XXXIII, 20.) Les commentateurs appliquent ces paroles à la vision intuitive, et ils les interprètent dans le sens de celles qui précèdent.

de l'essence divine, de telle ou telle manifestation de sa lumière, mais de cette lumière et de cette essence elle-même qu'il est dit, absolument et sans restriction, qu'elles sont invisibles (1), inaccessibles (2) et enveloppées de ténèbres impénétrables aux regards des créatures.

« C'est donc en vain, ajoutent ces philosophes, que les ontologistes établisssent arbitrairement, et chacun à sa guise, des différences entre la vision immédiate de l'essence divine par les Saints du ciel et la vision, également immédiate, de cette divine essence par les hommes vivant sur la terre et par les démons de l'enfer (3). Toutes ces explications, plus ou moins ingénieuses, se brisent contre la simplicité et la clarté du langage des Écritures. Ou bien il faut faire au texte sacré une manifeste violence, ou il faut renoncer à dire que toutes les intelligences raisonnables, par cela même qu'elles ont des idées universelles et la connaissance de l'infini, ont en partage la vue ou l'appréhension immédiate de l'essence divine (4).

« Les ontologistes ont, il est vrai, le droit de faire observer que les textes de l'Ecriture ne peuvent pas toujours être pris dans leur sens obvie, et qu'il s'y rencontre plus d'une proposition, toute aussi claire que celle que nous venons de citer, que la théologie et le bon sens lui-même se voient con-

(1) Regi seculorum immortali, invisibili. (I Tim., I, 17.) — Les idolâtres croyaient que Dieu était visible aux yeux corporels. Les anthropomorphites ont fait aussi de l'essence divine une nature corporelle. C'est à cette erreur que s'oppose le passage de l'Apôtre. Il n'a trait en aucune manière à la vision intellectuelle de Dieu.

(2) Qui lucem habitat inaccessibilem. (I Tim., VI, 16.) Posuit tenebras latibulum suum. (Ps. XVII, 12.) — Il s'agit ici de l'essence intime de Dieu. Cornélius nous le fait très-bien comprendre lorsqu'il dit, dans son Commentaire sur le premier de ces textes : Hæc lux est ipse *splendor* Dei et *gloria majestatis* divinæ..... Lux Dei infinita vocatur in Scriptura *caligo* et *nubes*; quia perstringit oculos nostros, ita ut non magis immensam hanc Dei gloriam intueri possint quam densissimas tenebras altamve caliginem seu nubem atram.

(3) C'est toujours la même confusion que l'on cherche à établir. On dirait que l'on ne veut pas comprendre qu'il y a une vision immédiate *intuitive* de Dieu, et une vision immédiate *extuitive*.

(4) Que l'on ne fasse aucune violence au texte sacré; qu'on suive les interprétations des Pères, et l'on verra que l'on peut admettre une connaissance de l'infini et des idées universelles en lui, sans avoir la vue intuitive de l'essence divine.

traints de détourner de leur signification propre. Mais leurs adversaires leur répondent que, d'après le consentement unanime des Docteurs catholiques, cela ne peut se faire que lorsque le sens obvie d'un passage de l'Écriture se trouve en manifeste opposition avec un autre passage des Livres inspirés, avec la tradition ou avec la raison. Ils font observer que dans le cas présent il ne s'agit pas d'un passage isolé, mais de cent passages, soit de l'Ancien soit du Nouveau Testament, parfaitement clairs, parfaitement d'accord entre eux, constituant par conséquent une doctrine bien certaine et bien compacte, et que, pour renverser cette doctrine, on ne leur cite ni un seul texte tant soit peu clair des Livres saints, ni la tradition constante de l'Eglise, mais uniquement les idées particulières d'une école. Ils demandent ce que deviendrait l'autorité de l'Ecriture si, pour la détourner de son sens propre, il suffisait de la trouver en contradiction avec un système préconçu. » *(De l'Unité*, etc., pag. 134 et suiv.)

Voilà les raisonnements par lesquels on espère battre en brèche et ruiner l'Ontologisme. Nous n'avons rien caché, rien omis de ce que l'on nous oppose, et nous avons montré, par les observations qui précèdent, cet acte d'accusation; et par les notes qui l'accompagnent, que les péripatéticiens ont manqué leur but et que leur tentative est vaine et stérile. La discussion des textes allégués nous a fait voir qu'ils n'ont compris ni leurs citations, ni la théorie philosophique qu'ils combattent.

Les déclamations qui accompagnent cette argumentation sophistique ne nous effrayeront pas non plus. Nous y trouvons même des armes pour les réfuter victorieusement. En effet, « d'après le consentement unanime des Docteurs catholiques, » on peut « détourner de leur signification propre un passage de l'Ecriture qui se trouve en manifeste opposition avec un autre passage des Livres inspirés, avec la tradition ou avec la raison. » De quel droit nous empêcherait-on d'employer ce procédé dans la question présente ? Les saints Livres disent que nous voyons Dieu : *invisibilia ipsius... intellecta conspiciuntur* (Rom., I, 20) ; *omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul* (JOB., XXXVI, 25) ; Job dit

lui-même à Dieu : *Auditu auris audivi te ; nunc autem oculus meus videt te* (XLII, 5.) ; Michée s'écrie : *Ad Dominum aspiciam* (VII, 7), et les méchants sont blâmés, parce qu'ils n'ont pas tourné leurs regards vers Dieu : *Non proposuerunt Deum ante conspectum suum* (Ps., LIII, 5.)

L'Écriture nous apprend aussi que certains hommes ont eu une vue plus particulière de Dieu. Il est certain, par exemple, que Dieu apparut à Abraham, près du chêne de Mambré (*Genès.* XVIII, 1), et qu'il se fit voir à lui. Jacob assure qu'il a vu Dieu face à face : *Vidi Deum facie ad faciem, et salva facta est anima mea.* (*Genes.*, XXXII, 31.) Il est dit de Moyse, dans l'Exode (XXXIII, 11) qu'il « parlait à Dieu face à face, comme un ami parle à son ami ; » et nous savons enfin que Dieu est la « lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. »

D'un autre côté, nous lisons également dans la sainte Bible que « personne n'a jamais vu Dieu, » que « l'homme ne peut voir Dieu. » La tradition tient le même langage. Les théologiens accordent ces passages les uns avec les autres, en distinguant diverses espèces de vues de Dieu, et des manifestations différentes de la divinité. Nous suivons leurs traces, nous enseignons ce qu'ils enseignent, et l'ont vient nous dire que nous établissons, « arbitrairement et à notre guise, » des différences entre la manière dont tous les hommes voient Dieu et celle qui est particulière aux bienheureux qui sont dans le séjour de la gloire. Non, ce n'est pas ainsi que nous agissons : nous donnons une entière adhésion aux textes de la sainte Écriture qui disent que nous voyons, et à ceux qui affirment que nous ne voyons pas. Nous acceptons la vérité de ces deux propositions et nous montrons que les explications qu'en donnent les meilleurs interprètes s'accordent très-bien avec les principes de l'Ontologisme. Nous n'interprétons pas la sainte Écriture avec notre système ; nous laissons cette tactique à certains péripatéticiens, et nous sommes heureux de voir que les enseignements de la foi confirment ce que notre *système,* tout *préconçu* qu'il est, établit rigoureusement par les démonstrations les plus sûres et les plus convaincantes de la science.

Nos antagonistes ne trouveront pas mauvais sans doute que nous leur demandions, à notre tour, s'ils pensent qu'ils leur soit permis de ne voir qu'un côté de la question, de cacher les textes qui leur sont opposés, uniquement parce qu'ils contrarient les opinions particulières à l'école d'Aristote. Enfin ils nous permettront bien aussi de leur demander ce que deviendrait la sainte Écriture si, pour en prendre quelques expressions dans leur sens propre, il suffisait de les trouver en harmonie avec un système préconçu.

L'intelligence des expressions de la sainte Écriture que l'on oppose à l'Ontologisme nous fait aussi comprendre la pensée des SS. Pères qui refusent à l'homme le privilége de voir Dieu ici-bas.

Mais, comme les détracteurs de l'Ontologisme n'en citent aucun en particulier, et que le P. Ramière se contente de faire des efforts pour enlever à cette théorie l'autorité de saint Augustin et de saint Bonaventure, nous n'ajouterons rien sur ce point, et nous nous réservons de répondre dans le chapitre suivant aux difficultés que soulève ce zélé, mais très-imprudent champion du péripatétisme.

Qu'il nous soit seulement permis, en terminant, de faire remarquer que l'Ontologisme n'a rien à démêler avec les deux propositions suivantes, soutenues par les Bégards, et condamnées par le Concile œcuménique de Vienne : « L'homme peut atteindre ici-bas le souverain bien selon tous les degrés de perfection, comme dans la vie future ; toute intelligence est naturellement heureuse en elle-même, et n'a pas besoin de la lumière de gloire qui l'élève à la vue et à la jouissance de Dieu. » Car en affirmant que l'âme a naturellement la vue de Dieu, nous sommes loin de soutenir que cette vue est de même nature que la vision intuitive. Nous avons montré, en effet, qu'il faut distinguer en Dieu une essence extrinsèque et une essence intime ; nous avons reconnu aussi qu'il y a entre l'une et l'autre une distinction de raison, une distinction qui sépare l'ordre naturel et l'ordre surnaturel ; de sorte que nous pouvons très-bien voir l'essence extrinsèque, l'idée de l'infini et quelques-unes des idées qu'elle renferme

sans voir l'essence intime. Or ce n'est que dans la vue de cette essence intime que consiste la béatitude éternelle. Il n'est donc pas permis de s'imaginer « que nous transportons le ciel sur la terre, » et l'on n'est pas fondé à venir nous dire que, « de ce qui est le privilége des bienheureux arrivés au terme de la course, nous en faisons la condition essentielle de la raison, le partage de tous les êtres raisonnables, même les plus pervers. » Dans le système ontologique, il n'est pas plus difficile que dans un autre d'expliquer la différence qui sépare la connaissance naturelle de Dieu de la vision surnaturelle etbéatifique. Par conséquent, en admettant, comme nous l'avons fait, la vision innée et la vision philosophique de l'infini, nous ne nous exposons en aucune matière à confondre l'état de terme et l'état de voie.

CHAPITRE VI.

LES EFFORTS DES NÉOPÉRIPATÉTICIENS POUR ENLEVER A L'ONTOLOGISME L'APPUI DE SAINT AUGUSTIN ET DE SAINT BONAVENTURE SONT IMPUISSANTS.

Les propositions fondamentales de l'Ontologisme ont été émises et soutenues par la plupart des esprits éminents, qui ont essayé de résoudre les problèmes élevés que soulève la science de la pensée. Entre tous se font distinguer, dans les premiers siècles de l'Église et au moyen âge, saint Augustin et saint Bonaventure. De pareils noms pouvaient retenir dans ce système des intelligences que des démonstrations rigoureuses n'auraient pas entièrement convaincues, et lui attirer encore des disciples dévoués et de fervents admirateurs. Il entrait donc dans les vues de ceux qui se sont proposé d'amener sa ruine, de discréditer cette philosophie en lui retirant l'appui que lui prêtent ces deux graves théologiens.

C'est d'abord au sujet de la doctrine de saint Augustin qu'ils élèvent des doutes, et qu'ils essayent de porter le trouble dans les rangs des ontologistes. Il est impossible de se méprendre sur les opinions de l'évêque d'Hippone ; tout le monde le sait, il appartient par sa philosophie à l'école de Platon, et les paroles que nous avons citées dans le premier chapitre constatent évidemment qu'il admettait un rapport direct et immédiat de l'intelligence humaine avec Dieu et une vue des idées en lui. Néanmoins la nouvelle école péripatéticienne, peu satisfaite de n'avoir rien compris à ces grandes vérités, a imaginé quatre arguments pour montrer que saint Augustin ne les enseigne

pas. Il ne sera pas inutile de parcourir ces paralogismes ; on pourra juger ainsi combien peu solide et peu scrupuleuse est l'érudition des défenseurs de l'aristotélisme moderne.

I. Le premier trait que le P. Ramière lance en leur nom, contre cette théorie augustinienne ou ontologiste, consiste à lui opposer, comme approuvée par saint Augustin, une doctrine qu'il a repoussée et répudiée lui-même. « Il est bien vrai, dit-il, que les ontologistes se prévalent de l'autorité de saint Augustin qui, en maint endroit, semble accorder à l'intelligence raisonnable cette vision immédiate de l'essence divine (1). Mais on leur répond d'abord que, bien loin d'en faire la condition essentielle de l'intelligence, le saint Docteur ne l'accorde qu'aux âmes pures qui se sont rendues dignes de ce bonheur par le soin qu'elles ont mis à s'élever au-dessus des choses terrestres (2) ; que d'après lui les Anges eux-mêmes ont obtenu ce privilége, non en vertu de leur nature, mais par la grâce et par le mérite de leur fidélité (3) ; que Satan l'a perdu, quoiqu'il ait sans doute conservé sa nature tout entière ; ou même qu'il ne l'a jamais possédé, quoiqu'avant sa chute sa nature fût la plus parfaite de toutes les natures créées (4). » (*De l'Unité*. etc., p. 139.)

(1) « On peut voir ces passages rassemblés et commentés avec beaucoup d'habileté et d'éloquence dans la préface des *Entretiens Métaphysiques* de Malebranche. M. l'abbé Hugonin les cite également dans son *Ontologie*. (Note du P. Ramière). » — Il nous semble que le Révérend Père aurait parlé avec plus d'exactitude, s'il s'était contenté de dire que l'illustre Oratorien et le savant directeur de l'école des Carmes ont présenté à leurs lecteurs quelques-uns des passages où la grande question de l'Ontologisme est résolue. Car saint Augustin revient incessamment sur cette théorie, et on formerait un gros volume, si l'on voulait réunir tout ce qu'il a écrit sur cet objet. Ensuite il aurait été bon de montrer que Malebranche et M. Hugonin interprétaient ces passages de manière à faire soutenir à saint Augustin que la vision intuitive, surnaturelle et béatifique, est naturelle et essentielle à l'âme humaine. La difficulté de cette tâche a sans doute effrayé le Révérend Père, et il a préféré tout brouiller et tout confondre. C'était probablement nécessaire pour arriver à l'unité.

(2) Non omnis et quælibet rationalis anima sed quæ sancta et pura fuerit hæc asseritur visioni illi esse idonea. (Lib. LXXXIII Q. 46.) Voyez aussi le livre VII, *De Gen. ad litt.*, c. XIII.

(3) Ad quam sola gratia ejus pervenire possunt. (*De Gen. ad litt.*, l. V, c. XIV.

(4) *De Civit. Dei*, lib. II. c. IX, 11.

Voilà donc saint Augustin en complète contradiction avec lui-même. D'un côté, il affirme que toutes les intelligences voient Dieu ; de l'autre, il n'accorde cette vue de Dieu qu'aux « âmes pures, » et les « Anges n'y sont parvenus que par la grâce. » Comprendra-t-on qu'il ne soit pas venu en pensée au Révérend Père qu'il était question dans ces derniers passages d'une pureté toute différente de celle qu'il imagine, et de la vision surnaturelle de Dieu ; tandis que, dans les premiers, il ne s'agit que de la vision de l'ordre naturel ? Mais laissons saint Augustin nous expliquer tout cela lui-même, dans l'examen détaillé que nous allons faire de ces diverses citations.

1° Arrrêtons-nous d'abord au premier texte que l'on nous présente. Il est tiré de la question 46ᵉ, dans laquelle saint Augustin développe la doctrine des idées. Le saint évêque nous y enseigne d'abord que les idées ont été connues avant Platon, mais sous un autre nom ; « car il n'est pas vraisemblable qu'il n'y ait pas eu de sages avant Platon, ou qu'ils n'aient pas vu ces objets, puisqu'ils sont d'une telle importance que, si l'on n'en a pas l'intelligence, on ne peut pas être philosophe (1). »

Il définit ensuite les idées dans les termes suivants : « *Sunt namque ideæ principales formæ quædam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ ac semper eodem modo sese habentes, quæ in divina intelligentia continentur.*

Quelques lignes plus bas, il en vient enfin au passage que le Révérend Père a si mal interprété : « L'âme raisonnable seule, dit-il, peut voir ces idées par celle de ses facultés qui la distingue, et la caractérise, par son intelligence et sa

(1) Ideas Plato primus appellasse perhibetur : non tamen si hoc nomen, antequam ipse institueret, non erat, ideo vel res ipsæ non erant, quas ideas vocavit, vel a nullo erant intellectæ ; sed alio fortasse atque alio nomine ab aliis atque aliis nuncupatæ sunt... Nam non est verisimile, sapientes aut nullos fuisse ante Platonem ; aut istas, quas Plato, ut dictum est, ideas vocat, quæcumque res sint non intellexisse. Si quidem tanta in eis vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit.

raison, comme par son œil intérieur et intelligible. Et ce n'est même pas une âme raisonnable quelconque qui est apte à cette vision, mais celle-là seulement qui est sainte et pure; *c'est-à-dire, celle dont l'œil par lequel on voit ces choses est sain, net, serein ou sans nuages et semblable aux choses qu'elle se propose de voir* (1). »

On ne se rend pas facilement compte du motif qui a porté le Révérend Père à supprimer cette explication. Elle est de la plus haute importance, puisqu'elle restreint et détermine la pureté et la sainteté, ou intégrité, que saint Augustin requiert dans l'âme qui veut se livrer à la contemplation et à l'étude des idées; de telle sorte qu'au lieu d'une sainteté morale, il n'est plus question que d'une pureté intellectuelle.

Saint Augustin savait très-bien que les hommes restent généralement aux plus bas échelons de la connaissance, et qu'il en est très-peu qui se séparent des images confuses dont se repaît le vulgaire. La plupart d'entre eux portent toute leur attention sur l'élément sensible de leurs pensées, et négligent presque entièrement l'élément idéal. Ils restent dans le monde de l'opinion et des sens.

Cette difficulté où nous sommes d'obtenir la pureté du regard intellectuel, saint Augustin la développe très-bien en une infinité d'endroits. On n'étudiera pas sans fruit le passage suivant de son traité *de Videndo Deo*, où, après avoir dit en parlant des simples faits de l'esprit, que « il faut avoir soin d'écarter de devant les yeux de l'âme tout ce que les sens extérieurs peuvent avoir transmis en elle d'images des choses visibles et corporelles, » le saint Docteur ajoute : « Mais peut-être ne vous est-il pas aisé de les écarter, car le commerce des choses sensibles a fait passer en nous une infinité d'images qui tiennent de la nature des corps, parce qu'elles

(1) Anima vero negatur eas intueri posse nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est, ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quælibet sed quæ sancta et pura fuerit, hæc asseritur illi visioni esse idonea : id est, quæ illum ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus quas videre intendit, habuerit.

les représentent, et qui se jettent jusque dans les yeux de l'âme, avec une impétuosité dont il est bien difficile de se défendre. *(Irruit enim de* Consuetudine carnalis *vitæ, in ipsos quoque interiores oculos turba phantasmatum in similitudinibus corporum.)* Et c'est pour tâcher de m'en défendre, et pour les faire au moins céder à l'autorité de l'Écriture, que je me suis écrié avec douleur dans la lettre dont vous me parlez, où je n'ai fait que toucher cette matière : Que l'homme noyé dans la chair et enivré de cette foule de pensées toutes charnelles, dont le commerce des choses corporelles nous a remplis, entende cette parole de Jésus-Christ même: *Dieu est esprit.*

« Car c'est une leçon que je me fais à moi-même, aussi bien qu'aux autres, et c'est pour me défendre moi-même, plus que personne, de ces sortes d'illusions, que j'ai parlé de la sorte; parce qu'enfin nous retombons, le plus aisément du monde, dans les images que le commerce des corps nous a rendues familières. L'âme de l'homme est si faible, qu'elle aime à s'occuper et à s'entretenir de ce que lui a imprimé le commerce des choses corporelles ; et non-seulement elle reçoit ses impressions avec plaisir au-dedans d'elle-même, mais elle les ramasse avec soin, elle s'y repose, et en fait le soutien de sa faiblesse et l'adoucissement de ses maux, n'étant plus assez forte pour se soutenir par elle-même. » (Chap. XVII.)

Ces paroles, en nous donnant la clef de celles qui composent l'objection que nous examinons actuellement, nous font aussi comprendre les pensées qui en forment le développement, et par lesquelles saint Augustin termine la question 46 (*de Ideis*). « L'âme raisonnable, dit ce saint Docteur, est supérieure à toutes les choses que Dieu a créées; elle est plus près de Dieu quand elle est pure; et plus elle s'attache à lui par l'amour, plus aussi elle est inondée de cette lumière intelligible; éclairée de la sorte, elle voit, non pas par les yeux corporels, mais par son intelligence, ces idées dont la vue la rend très-heureuse (1). »

(1) Sed anima rationalis inter eas res, quæ sunt a Deo conditæ, omnia superat ; et Deo proxima est quando pura est ; eique in quantum caritate

Cette observation amène le saint Docteur à conclure que « peu de personnes voient les idées » de cette manière, scientifiquement, et comme c'est le propre des philosophes. Et il est très-vrai qu'ordinairement les hommes ne s'aperçoivent pas qu'ils voient les idées, ils ignorent ce qu'elles sont, et la faculté (*per intelligentiam suam*), qu'ils possèdent tous, reste en quelque sorte inactive dans la plupart d'entre eux. Les grands philosophes en effet, comme les grands mystiques, sont fort rares. Les savants eux-mêmes et les gens de lettres s'approchent plus des créatures que de Dieu; ils s'attachent plus intimement aux objets sensibles qu'aux objets intelligibles. Ils n'ont ni cet œil pur, ni ce goût, cet amour de Dieu, qui fait le *philosophe*, l'*ami de la sagesse*, et qui le porte à saisir explicitement et scientifiquement la lumière, dont tous les hommes se servent d'ailleurs sans se douter de sa présence.

Il n'est permis qu'aux lecteurs inattentifs de se laisser tromper par les expressions dont se sert saint Augustin dans le passage que nous examinons, et par lesquelles il nous apprend que la pureté et l'amour de Dieu nous permettent de faire des progrès dans la connaissance des idées. Après avoir dit tant de fois que tous les hommes, fussent-ils injustes et pervers, voient les idées en Dieu et Dieu lui-même, il n'était pas à croire qu'il exigeât comme condition indispensable la pureté des mœurs et l'amour surnaturel de Dieu. Aussi avons-nous vu qu'il n'entend pas parler de cette pureté, qui n'est pas inutile sans doute, mais qui ne suffit pas pour produire dans une âme la connaissance philosophique des idées. Il y a en effet beaucoup d'âmes chrétiennes, saintes et pures dans leurs affections, qui sont cependant dépourvues de cette pureté intellectuelle qu'il faut pour s'arrêter aux idées. Elles mêlent

cohæserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodammodo et illustrata cernit, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quo excellit, id est, per intelligentiam suam, istas rationes quarum visione fit beatissima. — Le mot *caritas* designait chez les Latins un amour naturel ; ils disaient : *Caritas patrii soli*, pour exprimer l'amour de la patrie. Saint Augustin prend ici ce mot dans ce sens, et il veut parler de cet amour (*amor sapientiæ*) qui constitue le sage, le philosophe (*amator Dei*), comme il le définit.

toujours des images, des formes corporelles aux objets de leurs pensées; elles ne se sont pas rendues aptes, par de fréquents exercices, à la contemplation des idées; elles ne jouissent pas de la vue scientifique de Dieu.

Rien ne nous porte donc à supposer que l'évêque d'Hippone ait pris les mots *sancta* et *pura* dans le sens chrétien, et qu'il ait voulu indiquer par cette expression la charité, la sainteté proprement dite. Nous pouvons même, en toute assurance, affirmer le contraire, et nous en avons pour garant le saint théologien lui-même. Il avait dit dans les *Soliloques* que les âmes pures seules peuvent connaître le vrai; or, lorsqu'en faisant la *Révision* de ses écrits il trouve ce passage, il l'efface et le rectifie ainsi qu'il suit : « Je n'approuve pas dans ces livres ce que j'ai dit dans cette prière : *Dieu, qui ne laissez voir le vrai qu'aux âmes pures*, car on peut très-bien répondre qu'il y a beaucoup de personnes impures qui savent un grand nombre de vérités; et je n'ai pas défini dans cet endroit ce que c'est que ce vrai que les âmes pures peuvent seules savoir ni ce que c'est que savoir (1). » Ce vrai que les âmes pures connaissent seules est le vrai surnaturel, et la science qu'elles ont de ce vrai est la foi ou la vision intuitive de Dieu.

Ainsi il n'est pas possible de regarder saint Augustin comme étant en désaccord avec lui-même. Il faut le comprendre; et l'on reconnaîtra qu'il admet partout et pour tous les hommes une certaine intelligence des idées; tandis qu'il réserve aux philosophes la science de ces idées. Toutes les âmes raisonnables voient ces idées, mais elles n'en font pas l'objet de leurs études; elles participent toutes à la lumière des idées; mais elles ne sont pas toutes en état de fixer cette lumière, de l'analyser et d'en contempler les splendides rayons.

2° Le chap. XIII[e] du liv. VII[e] *de Genesi ad litteram*, auquel on nous renvoie pour infirmer la doctrine de la vision des

(1) In his sane libris non approbo quod in oratione dixi : *Deus qui nisi mundos verum scire noluisti*. Responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera : neque enim definitum est hic quid sit verum, quod nisi mundi scire non possint; et quid scit scire. (*Retract.*)

idées en Dieu a pour titre : *Medicorum sententia de corpore humano*, et il ne renferme rien qui se rapporte au sujet qui nous occupe.

3° Le passage que l'on nous objecte en troisième lieu nous est présenté comme appartenant au chapitre XIV[e] du livre V[e] de *Genesi ad litteram*. Nous l'avons vainement cherché sous cette forme. Il exprime cependant une pensée de saint Augustin, que nous allons faire connaître au lecteur. Le saint évêque parle dans cet endroit d'une connaissance des créatures, telle que celle dont jouissent les bienheureux, connaissance qui leur permet de lire dans le Livre de vie les propriétés, les phénomènes divers, qui s'accomplissent dans les choses individuelles et l'histoire même du monde. C'est en expliquant ce mot de saint Jean : *Quod factum est in illo vita erat*, que le saint Docteur assure, et il n'est contredit sur ce point par aucun ontologiste, que les âmes épurées par la grâce peuvent seules parvenir à voir les choses qui ont été faites, les choses individuelles, par l'intermédiaire de l'essence divine (1).

Il faut, en effet, pour que nous obtenions ce privilége, que la sagesse éternelle, qui est d'ailleurs la lumière dans laquelle nous voyons les idées générales, nous communique l'acte par lequel elle voit les objets individuels ; communication qu'elle accorde aux Prophètes et aux Saints qui sont parvenus à la gloire.

Aussi saint Augustin, après avoir dit un peu plus loin que toutes les choses créées étaient connues de Dieu avant qu'il les fît *(Hæc omnia priusquam fierent erant in notitia facientis)*, établit que nous ne pouvons pas nous-mêmes les voir en Dieu de cette manière. Il remarque, d'un côté, que Dieu est plus près de notre âme que ces choses ; il trouve,

(1) Quod ergo factum est (il ne s'agit pas de la vue des idées universelles et absolues), jam vita erat in illo, et vita non qualiscumque ; nam et pecora dicuntur vivere, quæ frui non possunt participatione sapientiæ ; sed vita erat lux hominum. Mentes quippe rationales purgatæ gratia ejus, possunt pervenire ad ejusmodi visionem, qua nec superius quidquam sit, nec beatius.

de l'autre, qu'elles sont en grande partie éloignées de notre esprit à cause de la différence de leur nature, et il constate que nous ne sommes pas aptes à voir en Dieu, et dans les idées d'après lesquelles elles ont été faites, combien il y a de ces choses individuelles, ni quelles sont leurs dimensions, leurs qualités, sans les avoir saisies préalablement par les sens (1).

Mais en reconnaissant que les objets individuels ne sont pas intelligibles pour nous, et que le Livre des idées individuelles, dans lequel Dieu voit tout ce qui se passe dans les choses créées, n'est pas encore ouvert pour nous, il ne s'en suit pas qu'il retire à notre âme la faculté qu'il reconnaît en cent endroits, comme lui étant inhérente, de voir en Dieu les idées générales, les essences des choses.

Encore moins pourrait-on en conclure que les Anges n'ont obtenu cette faculté que par un secours surnaturel. Mais nous allons exposer le sentiment de saint Augustin sur ce point, en examinant le dernier passage que l'on nous indique.

4° Le Révérend Père nous dit en dernier lieu que les Anges n'ont obtenu le privilége de la vue ontologique de Dieu que « par la grâce et par le mérite de leur fidélité, » que « Satan l'a perdu, » ou même que « il ne l'a jamais possédé. » Nous trouvons précisément le contraire à l'endroit désigné. Il y est dit qu'au moment même de leur création, les Anges participèrent à la lumière éternelle qui est l'immuable sagesse de Dieu, par laquelle toutes choses ont été faites (1).

(1) Quamvis, inquam, illa substantia ineffabilis sit, nec dici, utcumque homini per hominem possit, nisi usurpatis quibusdam locorum ac temporum verbis, cum sit ante omnia tempora et ante omnes locos; *tamen propinquior nobis est qui fecit, quam multa quæ facta sunt.* In illo enim vivimus, et movemur et sumus : istorum autem pleraque remota sunt a mente nostra propter dissimilitudinem sui generis quoniam corporalia sunt; *nec idonea est ipsa mens nostra, in ipsis rationibus quibus facta sunt, ea videre apud Deum, ut per hæc sciamus quot et quanta qualiaque sint, etiamsi non ea videamus per corporis sensus.*

(2) Cum enim dixit : Fiat lux, et facta est lux, si recte in hac luce creatio intelligitur Angelorum, profecto facti sunt participes lucis æternæ, quæ est ipsa incommutabilis sapientia Dei, per quam facta sunt omnia. (*De Civ. Dei*, lib. 11, c. IX).

Ailleurs saint Augustin admet Satan lui-même à une certaine participation de la vérité en Dieu, et il établit son opinion par ce raisonnement : si toute âme, même celle que les passions aveuglent, lorsqu'elle raisonne comme il convient, doit tout ce qu'il y a de vrai dans ses actes intellectuels à la lumière de la vérité qui l'éclaire, qu'y a-t-il d'étrange que le démon ait dû tout ce qu'il a dit de vrai sur le saint homme Job à une manifestation de la vérité ou de Dieu lui-même, qui s'adressait à son intelligence (1).

Satan voit en effet l'infini devant lui, et il sait qu'il est privé pour jamais de la vision béatifique, de la possession, de la jouissance de ce souverain Être. C'est ce qui constitue le principal supplice du damné ; supplice bien autrement affreux que celui de Tantale. Voir l'infini devant soi et ne pouvoir y atteindre ; telle est la vraie peine du dam. Ce terrible châtiment suppose deux choses : une connaissance du souverain bien, et la certitude que l'on a de ne pouvoir jamais l'obtenir. Sans cette connaissance, sans cette vue abstraite du souverain bien, il n'y aurait pas dans les réprouvés le désir insatiable sur lequel est basé le plus grand tourment de l'enfer.

II. Nous sommes donc parvenus à reconnaître dans l'homme trois espèces de vues de Dieu et des idées en lui : l'une qui est essentielle à toutes les intelligences ; la seconde qui est propre aux philosophes, et la troisième qui a pour objet les idées individuelles des choses finies et qui est accordée surnaturellement aux bienheureux.

Au lieu d'accepter cette diversité de vues de Dieu, l'auteur du livre de l'*Unité*, etc., a préféré nous représenter saint Augustin comme un écrivain qui se laissait entraîner par

(1) Quapropter si omnis anima rationalis etiam cupiditate cæcata, tamen cum cogitat et ratiocinatur, quidquid in ea ratiocinatione verum est, non ei tribuendum est, sed ipsi lumini veritatis, a quo vel tenuiter pro sui capacitate illustratur, ut verum aliquid in ratiocinando sentiat : quid mirum si diaboli anima prava cupiditate perversa, quidquid tamen verum de justo viro (Job) cogitavit, cum eum tentare vellet, ipsius Dei voce, id est, ipsius veritatis voce, audisse perhibetur? Quidquid autem falsum, illi cupiditati tribuitur, qua diaboli nomen accepit. (*De Sermone Domini in monte*, c. IX.)

son imagination et dont les écrits sont inintelligibles. C'est ce qu'il s'efforce de nous faire voir dans le second argument. Écoutons donc l'oracle du néopéripatétisme : « On leur répond (aux ontologistes), en second lieu que, comme parmi tous les saints Docteurs, il n'en est point dont la doctrine soit plus profonde et le style plus véhément que saint Augustin, il n'en est pas non plus sur la pensée duquel on risque davantage de se méprendre, si on veut presser rigoureusement toutes ses expressions. Avant que Malebranche n'eût rapproché les uns des autres quelques textes du saint Docteur pour en faire ressortir la démonstration de son système, Jansénius en avait amassé un bien plus grand nombre pour le rendre complice de son hérésie. On demande lequel des deux a le mieux prouvé sa thèse. Tout ceux qui ont lu l'*Augustinus* peuvent répondre. Dans l'un comme dans l'autre cas, il est évident que c'est par la tradition universelle et constante de l'Église qu'il faut juger les opinions ou les manières de parler propres à saint Augustin, c'est lui-même qui le demande, et c'est la justice qui en fait un devoir. » (P. 138).

Reprenons : la doctrine de saint Augustin est « profonde. » Dans la bouche de notre adversaire et d'après le contexte, cela veut dire qu'elle est obscure et incompréhensible. Nous avouerons qu'elle peut mériter ce reproche aux yeux des hommes d'imagination, aux yeux de certains critiques qui ne veulent pas se donner la peine de penser, et nous ajouterons que ce n'est pas à un tribunal composé de juges de cette catégorie que l'on doit avoir recours pour se former une opinion sur un point aussi important. — Son style est « véhément ; » cette épithète plait beaucoup au Révérend Père ; il y revient à plusieurs reprises. Voudrait-il dire, par exemple, que la véhémence de l'éloquent évêque n'est pas toujours en harmonie avec la nature de son sujet, — qu'il y a des erreurs dans sa doctrine? Qu'il le dise donc, et ceux qui savent avec quelle admirable mesure saint Augustin coordonne ses pensées comprendront une bonne fois à quoi ils doivent s'en tenir. — On risque de « se méprendre sur sa doctrine, » Jansénius s'y est trompé ; donc Malebranche, donc les ontologistes s'y trom-

pent aussi. Donc les ontologistes doivent, pour juger les opinions du saint Docteur, s'en tenir à l'interprétation qu'en donne l'Église, c'est-à-dire, la nouvelle école péripatéticienne.

Admire qui voudra ce beau raisonnement! Mais que penserait le Révérend Père si nous disions, par exemple, que puisque les Thomistes et les Molinistes n'ont pas pu s'entendre sur le sens de certaines expressions de saint Thomas, il faut ne tenir aucun compte des écrits de ce saint Docteur? Que dirait-il si nous ajoutions que, puisqu'on « risque de se méprendre » sur sa pensée en quelques endroits, on n'est jamais sûr de saisir les manières de parler qui lui sont propres, — qu'il faut s'en tenir à l'interprétation qu'en donnent d'autres écrivains; puis chercher l'interprétation de cette interprétation, et ainsi indéfiniment?

Mais nous n'avons pas besoin de nous borner à cette réponse. Nous acceptons volontiers le jury qu'on nous présente.

Les témoignages de saint Bonaventure, de Bossuet et de Fénelon, qui interprètent très-clairement la vision des idées en Dieu comme les ontologistes, suffisent pour montrer que la traditon universelle et constante de l'Église explique la vision en Dieu, dont parle saint Augustin, comme l'expliquent les ontologistes. Poursuivons donc, et examinons la troisième objection.

III. « A ces arguments les adversaires de l'ontologisme en joignent un autre qui semble encore plus décisif. Quand un auteur, disent-ils, a traité quelque part une question *ex professo*, et l'a résolue très-catégoriquement, il est contraire à toutes les règles de la critique d'aller chercher çà et là dans ses divers ouvrages des lambeaux de textes pour détruire la force de ce jugement motivé. Or saint Augustin a un opuscule parfaitement précis sur la question qui nous occupe en ce moment, à savoir l'opuscule *de Videndo Deo*, adressé à la vierge Pauline. Là il se demande jusqu'à quel point Dieu peut être vu, soit des yeux du corps, soit de l'œil de l'esprit, *mentis obtutu*. Il répond que dans le ciel nous le verrons de cette seconde manière, mais que tant que nous serons sur la

brasé du même désir et affamé des mêmes biens, demandait à Jésus-Christ quand il lui disait : *Faites-nous voir votre Père, et nous serons contents* (1). »

Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que saint Augustin a très-bien pu dire qu'ici-bas nous ne pouvons pas voir Dieu de cette manière, sans rétracter par là même son admirable théorie de la vision naturelle de la divine essence et de quelques-unes des idées qu'elle renferme.

2° Nous arrivons enfin à la dernière citation; fort heureusement elle nous offre un objet saisissable, car le Révérend Père s'est décidé à transcrire dans son livre les paroles mêmes de saint Augustin. En cela il n'a pas été aussi habile que dans la manœuvre précédente; aussi verra-t-on bien vite qu'il prête le flanc au ridicule de la manière la plus saillante.

Il a donc découvert la doctrine néopéripatéticienne dans le grand ouvrage de saint Augustin sur *la Trinité;* c'était une chose si curieuse qu'elle valait bien une mention spéciale. Econtons : « Là il distingue deux sortes de vérités, les vérités créées et la vérité incréée. Les premières sont dès maintenant l'objet de notre connaissance; mais, ajoute-t-il, *la Vérité elle-même par laquelle les choses ont été créées*, l'âme ne peut en aucune façon la voir... *Veritatem ipsam qua creata sunt non potest intueri.* »

Ainsi nous ne voyons actuellement que des vérités créées. Evidemment il y a là « un argument accablant contre l'ontologisme ; » c'est au moins la conclusion que le Révérend Père présente à ses lecteurs. Nous prierons les nôtres de ne pas trop se hâter, de lire le passage en entier, et de chercher quel est le sujet de cette proposition que le Révérend Père semble nous donner comme complète : *Veritatem ipsam qua creata sunt non potest intueri.*

Voici ce passage dans toute son intégrité:

« *Dicimus enim non esse in hac Trinitate majus aliquid*

(1) Sed quomodo videatur in illo regno, ubi eum videbunt filii ejus sicuti est. Tunc quippe satiabitur in bonis desiderium eorum, etc. (Cap. XI.)

duas aut tres personas quam unam earum, quod non capit CONSUETUDO CARNALIS, *non ob aliud, nisi quia vera quæ creata sunt sentit ut potest; veritatem ipsam qua creata sunt non potest intueri: nam si posset nullo modo esset lux ista corporea manifestior quam hoc quod diximus.* (*De Trinit.*, lib. VIII, cap. I.) C'est-à-dire : « Nous affirmons que, dans la sainte Trinité, deux personnes ou même toutes les trois ne sont pas plus qu'une d'entre elles, ce que l'*habitude charnelle* (la faculté par laquelle nous saisissons les choses sensibles) ne comprend pas, parce qu'elle sent, aussi bien qu'elle peut, les vérités créées ; mais elle (*consuetudo carnalis*) ne peut pas voir la vérité elle-même par laquelle elles ont été créées : car si elle le pouvait, la lumière corporelle qui éclaire nos yeux ne serait pas plus évidente que le mystère dont nous parlons. »

Où le P. Ramière a-t-il donc vu dans ce passage que d'après saint Augustin les « vérités créées » sont « dès maintenant l'objet de notre connaissance, » tandis que « l'âme ne peut voir en aucune façon la vérité elle-même? » De ce que nous ne pouvons saisir par les sens la vérité incréée s'en suit-il que nous ne pouvons pas la saisir par l'intelligence ?

Enfin, quand même saint Augustin eût refusé à l'âme humaine l'intuition de la vérité, la vue du mystère de la sainte Trinité, aurait-il été permis d'en conclure qu'il lui refusait aussi une vue quelconque de Dieu? Nous ne le pensons pas, et nous croyons qu'après avoir pesé nos observations et lu les paroles de saint Augustin, le Révérend Père sera lui-même de notre avis.

Nous ne voulons pas, au reste, profiter de l'avantage que nous donne sur le Révérend Père l'étude plus approfondie que nous venons de faire des pensées de saint Augustin, et nous n'avons aucunement l'intention de froisser son amour-propre. Il n'est pas dans nos habitudes de nous livrer à un persifflage de mauvais goût. Nous constatons seulement que, pour supposer un peu de bonne foi dans cette citation tronquée, ainsi que dans les précédentes, il faut admettre que, tout entier à d'autres travaux, il n'a pas eu assez de

loisir pour jeter quelques regards attentifs sur les nombreux écrits du philosophe d'Hippone. Quoi qu'il en soit, il est positif qu'il en arrange, qu'il en modifie et en dénature les pensées avec autant de sans-façon que l'auteur des *Lettres Provinciales* a pu le faire à l'égard des opinions d'Escobar, d'Azor, ou de Réginald.

Signalons encore, en terminant, à l'attention du lecteur, les conséquences désastreuses du principe émis et adopté par le Révérend Père, dans l'argument que nous discutons. Si « les vérités créées » sont seules « dès maintenant l'objet de notre connaissance ; » si nous ne voyons que des vérités créées; s'il n'y dans l'homme que la connaissance du créé; s'il ne possède que des perceptions intérieures et des sensations, il est naturel de conclure la réduction de toute réalité à ce qui est senti, conclusion qui mène à un pur sensualisme en théorie, et qui absout le plus complet égoïsme dans la pratique.

Ce serait donc donner gain de cause à ces esprits charnels, qui ne veulent pas s'élever au-dessus du fini, et qui cherchent en lui leur bonheur suprême. Lorsque le professeur, le chrétien, le religieux, qui a écrit ces lignes et qui a osé les attribuer à saint Augustin, verra à quelle triste déchéance il a de gaieté de cœur condamné sa pensée, il regrettera sans doute de s'être laissé entraîner, par ses préventions contre l'Ontologisme, jusqu'à compromettre la cause religieuse ellemême. Il comprendra que si cette doctrine était vraie, Helvétius et d'Holbach seraient pleinement justifiés. Nous serions des êtres dégradés, et l'homme, l'être pensant, se trouverait réduit à n'être plus qu'une espèce de brute, vouée à la satisfaction de ses instincts les plus grossiers.

IV. — Le quatrième argument consiste à appliquer à la doctrine de saint Augustin l'argument de prescription. « Si l'opinion qu'on prête au saint Docteur, nous dit le P. Ramière, et par laquelle on prétend être en droit de modifier le sens naturel des Livres saints, était vraiment la sienne, et si elle se trouvait conforme à l'enseigment de l'Eglise, comment se fait-il qu'on eût attendu jusqu'à Malebranche pour la com-

prendre ? Les docteurs scolastiques n'avaient-ils donc pas étudié saint Augustin aussi sérieusement que lui ? On ne saurait le dire. Les passages que Malebranche a mis en saillie leur avaient-ils échappé ? Nullement. Tous les citent et les expliquent. Mais peut-être s'agit-il d'une chose de peu d'importance, sur laquelle ils aient pu passer légèrement et sans l'approfondir ? Bien loin de là, il s'agit d'un privilége qui, s'il existait, serait sans contredit le plus beau privilége de l'être raisonnable dans l'ordre naturel ; il s'agit enfin de la différence caractéristique qui sépare *l'état de terme de l'état de voie.* » *(De l'Unité*, etc., p. 140.)

Notre réponse à ce raisonnement ne sera pas longue. Nous laissons de côté quelques expressions inexactes, et nous venons droit au but : « Comment se fait-il qu'on ait attendu jusqu'à Malebranche» pour comprendre saint Augustin comme le font les ontologistes? Avant de nous demander l'explication de ce fait, on aurait dû nous en démontrer l'existence. Les docteurs scolastiques ont parfaitement bien étudié l'enseignement théologique de saint Augustin ; ils ont passé plus rapidement sur sa philosophie. Les adversaires qu'ils avaient en face étaient péripatéticiens, ils devaient mettre la philosophie d'Aristote au service de la foi ; pourquoi auraient-ils soulevé sur le terrain philsophique des querelles qui auraient été inutiles au but qu'ils se proposaient? Pourquoi auraient-ils cherché à se mettre en opposition avec la science des philosophes de leur temps ? Les rationalistes de cette époque avaient transformé Aristote en une divinité ; les scolastiques subirent sans discussion certaines de ses conclusions, qui étaient vraies d'ailleurs sous certains rapports, comme celles où ils soutiennent que la vue d'un objet individuel nous amène à l'intelligence de l'universel, et que nous connaissons Dieu par les créatures. Ils n'avaient pas besoin d'aller prouver que toutes ces opérations ne sont possibles qu'en admettant la philosophie de Platon ou celle de saint Augustin.

Ils la recevaient d'ailleurs cette philosophie, et nous avons vu que saint Thomas, en particulier, accepte très-bien la

théorie de saint Augustin; d'où il suit qu'il n'est pas un simple aristotélicien.

Le Révérend Père nous dit ensuite que tous les scolastiques citent « les passages que Malebranche a mis en saillie » et les expliquent. Comment se fait-il qu'il ne reproduise aucune de ces pièces essentielles du procès? Pourquoi se contente-t-il de prétendre que le sens attribué par les ontologistes aux textes de saint Augustin a été « unanimement repoussé par tous les théologiens jusqu'au XVIIe siècle? » (*Ibid.*, 140). Qu'il nous prouve que la doctrine de ce grand évêque n'a pas été toujours vivante dans l'Église. Et que surtout il n'aille pas s'imaginer que, parce que « toutes les écoles de théologie, si divisées sur d'autres points, » n'admettent pas comme naturelle à l'homme la vue de Dieu, telle qu'elle est dans les bienheureux, qu'il n'aille pas s'imaginer, disons-nous, qu'ils lui refusent une vue quelconque de Dieu.

Après avoir inutilement contesté aux ontologistes, ainsi que nous venons de le montrer, l'autorité de saint Augustin, le P. Ramière va nous faire voir que saint Bonaventure est « plus énergique qu'aucun autre théologien dans sa réprobation de l'ontologisme. »

Ce tour de force s'exécute très-facilement; il n'y a qu'à changer l'état de la question; il n'y a qu'à prouver que, d'après saint Bonaventure, l'homme ne peut parvenir, par ses seules forces, à voir Dieu tel qu'il est dans son essence intime, et comme les bienheureux le voient dans le ciel. Avec cette méthode on démontrerait aussi facilement qu'il n'existe point d'ontologistes. Nous nous retrouvons donc toujours en présence du même sophisme. Consentons encore à le voir se développer devant nous. Voici d'abord en quels termes le Révérend-Père expose son opinion sur le grand métaphysicien du moyen âge dont nous avons déjà fait connaître la théorie toute ontologiste ou augustinienne :

« Pour bien saisir la doctrine de saint Bonaventure par rapport à l'origine des connaissances rationelles, il faut distinguer deux questions, l'une purement philosophique, l'autre qui appartient autant à la révélation qu'à la raison. La question

philosophique est celle-ci : l'intelligence perçoit-elle l'idée de l'infini avant celle du fini? La question théologique est la suivante : l'intelligence qui perçoit l'infini le perçoit-elle en lui-même, ou bien cette appréhension immédiate de la vérité souveraine est-elle le privilége exclusif des âmes bienheureuses?

« A la première de ces questions, saint Bonaventure répond en philosophe, et sa réponse, que l'éminence de son génie nous oblige de recevoir avec respect, n'a pourtant d'autre force que celle des raisons dont il l'appuie. Mais à la seconde question, saint Bonaventure répond en témoin de la tradition ecclésiastique, et si, malgré les tendances platoniciennes qu'on lui prête avec plus ou moins de raison, il s'accorde avec les docteurs de toutes les autres écoles pour affirmer que Dieu, non-seulement comme triple dans sa personnalité, mais comme Vérité souveraine, ne peut être vu en lui-même que par les Saints, on comprend combien cette autorité est irréfragable, et combien elle a plus de poids que toutes les conclusions qu'on croirait pouvoir tirer de sa doctrine philosophique. » (P. 142.)

Ainsi, nous voilà bien avertis. Si le Docteur Séraphique admet que les intelligences créées, livrées à leurs seules forces naturelles, ne peuvent voir Dieu *tel qu'il est au-dedans de lui-même,* il cesse par là même d'affirmer que « l'Être infini se présente le premier à notre intelligence (*Itinér.*, chap. v), » que « notre intelligence est unie à l'éternelle Vérité, et que, sans cette vérité qui l'enseigne, elle ne saurait rien voir, rien saisir avec certitude (*ibid.*, chap. III) ; » il renie sa doctrine philosophique, il retire son appui à l'Ontologisme, et il prononce contre lui une condamnation sans appel.

Or, il est bien certain que saint Bonaventure refuse aux intelligences créées la faculté de voir Dieu tel qu'il est au-dedans de lui-même, au moyen de leurs seules forces naturelles; donc, etc.

Pour sauver le théologien, les nouveaux docteurs suppriment donc le philosophe. Ils trouvent même ce procédé fort naturel, fort bienveillant, et c'est ce qu'ils décorent du nom

de conciliation. En définitive, ils n'ont réussi qu'à écarteler saint Bonaventure, et ils ne retirent de cette opération aucun résultat avantageux pour leur thèse.

Mais pour mieux voir comment on calomnie ce grand homme, lorsqu'il serait si facile de l'expliquer en admettant à la fois sa philosophie et sa théologie, il sera bon de relire attentivement les pages qu'il a écrites sur la vue naturelle du souverain Être, et où il regarde cette vue comme essentielle à l'âme humaine. Il ne sera pas difficile de comprendre ensuite comment, sans désavouer cette doctrine, le séraphique auteur de l'*Itinéraire* peut s'accorder « avec tous les Docteurs de toutes les autres écoles, pour affirmer que Dieu ne peut être vu en lui-même que par les saints. »

En effet, dans les observations du saint Docteur, que nous avons rapportées pag. 21 et suiv., il est impossible de ne pas reconnaître toutes les vérités qui composent la philosophie connue sous le nom d'Ontologisme : « L'Être pur est le premier objet de la pensée... l'Être pur est l'Être divin.... Notre intelligence voit la vérité dans cette lumière qui illumine tout homme venant en ce monde, laquelle est la vraie lumière et le Verbe qui était au commencement avec Dieu. » C'est bien là sans doute la doctrine ontologiste, ou il faudrait avouer qu'elle n'est nulle part. Voyons maintenant comment saint Bonaventure va sacrifier cette philosophie sur l'autel de la théologie.

Notre adversaire avoue d'abord que « les ontologistes citent en faveur de leur système, non quelques passages isolés de ses œuvres, mais des livres entiers, comme son *Itinéraire de l'âme vers Dieu.* » Ce n'est cependant point par ce traité qu'il veut qu'on juge la doctrine de saint Bonaventure. Aussi s'expliquera-t-on difficilement cette contradiction flagrante entre la décision qu'il a prise à propos de saint Augustin, et la conduite qu'il tient à l'égard de saint Bonaventure. Mais ne nous arrêtons pas à des minuties de ce genre, et suivons le Révérend Père où il veut bien nous conduire : c'est au second livre des *Sentences* (Dist. 3, p. 2, q. 2, a. 2) qu'il croit devoir s'arrêter. Il y trouve une thèse théologique dans

laquelle le saint Docteur examine « si l'Ange aurait pu, par les forces naturelles de son intelligence, connaître l'essence divine immédiatement et sans l'intervention d'aucune créature. »

Le Révérend Père assure que « c'est surtout dans ce dernier endroit que saint Bonaventure nous révèle toute sa pensée. » Comment le sait-il? Sur quoi se base-t-il pour établir cette prétention? C'est un secret qu'il a mieux aimé garder pour lui. Mais enfin quelle est la pensée de saint Bonaventure? La voici tout entière dans sa conclusion : « Il est impossible que quelque créature que ce soit, pour si parfaite qu'on la suppose[1], puisse naturellement voir la lumière divine comme elle est en elle-même, *ou au-dedans d'elle-même, ut in se est.* »

Ainsi saint Bonaventure n'admet pas que l'intelligence créée puisse avoir naturellement une vue intime de Dieu; donc il n'admet dans l'homme aucune vue de Dieu. C'est toujours le même raisonnement, et il est très-concluant, comme on le sait!

Nous disons donc que saint Bonaventure n'a d'autre but que de refuser aux intelligences créées, abandonnées à leurs seules forces naturelles, la vue surnaturelle et béatifique de Dieu. La thèse du saint Docteur, que nous venons de donner sous forme de conclusion, suffirait à elle seule pour le prouver. Mais nous pouvons mieux encore nous en convaincre, en examinant les diverses réponses qu'il fait aux objections, et les raisons par lesquelles il établit le dogme révélé.

Dans sa réponse à la première objection, expliquant un texte dans lequel saint Denis soutient que l'intelligence angélique est déiforme, saint Bonaventure déclare donc « qu'il n'a pas voulu dire par là qu'elle fût naturellement élevée à l'état glorieux de ceux qui voient l'essence divine. » Il dit, en répondant au second argument, que « le reflet lumineux qui fait voir Dieu face à face *(c'est-à-dire intimement)* appartient à la grâce et non à la nature. » Il en est de même de sa réponse au troisième argument, que le P. Ramière résume très-bien dans les termes suivants :

« A l'objection tirée de la présence de Dieu dans l'âme, le

saint Docteur répond qu'il faut distinguer deux sortes de présence ; il accorde que Dieu est naturellement présent à l'intelligence, comme *principe*; il nie qu'il soit présent comme *objet*. C'est ainsi que la lumière est présente à l'œil de l'aveugle sans être vue pourtant de lui. » Le Révérend Père ajoute ici une remarque qui lui paraît très-importante : « Cette comparaison, dit-il, est du saint Docteur. » Très-bien! C'est sans doute la comparaison qui lui a semblé former un « argument accablant » pour l'Ontologisme. Mais il n'est pas difficile à ce système de résister à ce grand coup de massue.

Nous acceptons donc la réponse à l'objection ; nous acceptons aussi la comparaison, et nous ne trouvons ni dans l'une, ni dans l'autre, rien qui indique un changement dans la pensée philosophique de saint Bonaventure. L'essence intime de Dieu est partout ; et nous savons très-bien d'ailleurs que « le royaume de Dieu est au-dedans de nous. » Mais cette essence intime qui, en se révélant à nous, nous rendra infiniment heureux, est en ce moment invisiblement présente à nos âmes.

Cette essence intime est devant nous comme principe, comme cause de notre être, comme produisant l'illumination naturelle de notre intelligence, mais elle ne se livre pas elle-même à nous comme objet, et nous sommes à l'égard de l'illumination surnaturelle comme des aveugles à l'égard de la lumière du jour.

Mais parce que saint Bonaventure soutient que l'Être de Dieu considéré dans la plénitude de son essence est invisible à nos esprits, s'en suit-il qu'il soit contraint de renier la doctrine dans laquelle il nous apprend que nous avons une certaine vue de cet Être? S'en suit-il que, d'après lui, Dieu, non-seulement « comme triple dans sa personnalité, » mais « comme Vérité souveraine, » ne peut être vu que par les Saints? Évidemment non. Et de ce que nous accorderions, par exemple, que la lumière du soleil est trop éblouissante pour être envisagée dans sa source, et pour nous permettre de voir le mystère qui s'opère dans ses profondeurs inaccessibles, il ne s'en

suivrait pas que, d'après nous, nous ne voyons ni cette lumière ni le soleil lui-même? Nous regarderions certainement cette conclusion comme absurde, et nous aurions raison.

Les péripatéticiens doivent donc en prendre leur parti : en refusant aux intelligences créées la vue intime de Dieu, saint Bonaventure ne leur enlève pas, par là même, la vue extuitive et abstraite de la divine essence.

Les raisonnements par lequels le docte cardinal prouve sa proposition ne sortent pas de cet ordre d'idées. Il dit, par exemple : « 1° L'Écriture enseigne que la béatitude éternelle consiste dans la vision de Dieu (JOAN., XVII). Si donc l'Ange possède cette vision par nature, il est heureux par nature; 2° les lumières naturelles sont demeurées dans leur intégrité dans les mauvais anges, surtout celles qui tiennent à l'intelligence. Si donc ils pouvaient par nature voir la *lumière divine en elle-même*, ils le peuvent encore; ils ne sont donc pas dans les ténèbres de la damnation, ce qui est manifestement faux. » Il est bien évident que toutes ces expressions se rattachent à la vision intuitive, et qu'elles n'ont aucun rapport avec la vision abstraite à l'égard de laquelle saint Bonaventure n'a jamais rien rétracté.

C'est cependant après avoir cité cet article du livre des *Sentences*, où il n'est nullement question de la vision naturelle et scientifique de Dieu, que le Révérend Père s'écrie: «Nous avons lu le jugement motivé que porte sur l'ontologisme celui de tous les grands théologiens catholiques dont la doctrine semble avoir le plus d'affinité avec ce système. Si nous avons eu raison de dire que jamais la cause de l'ontologisme n'a été plaidée dans des circonstances plus favorables et devant un juge mieux disposé, ne sommes-nous pas contraints d'ajouter que jamais sentence plus explicite dans son expression et plus forte dans ses motifs n'a été portée contre elle; pour mon compte, je dois avouer que nulle part je n'ai trouvé une réfutation de la vision en Dieu plus nette, plus absolue, plus inaccessible aux faux-fuyants, plus énergique que celle-là, pas même dans les endroits nombreux où saint Thomas traite la même question. On dirait que le Docteur

Séraphique, prévoyant que ses tendances platoniciennes prêteraient à plus d'un malentendu, a voulu rédiger d'avance une protestation qui ne permît pas de lui faire dire ce qui est contraire à sa pensée. » (P. 152.)

Il paraît qu'il n'y a cependant pas réussi, et c'est sans doute parce que sa « protestation » n'est pas assez explicite. Mais notre contradicteur était satisfait, et il n'a pas même songé à demander à l'illustre disciple de saint François pour quel motif il ne faisait aucune allusion à sa théorie philosophique; pour quelle raison il ne rétractait pas d'une manière plus accentuée les erreurs dangereuses, les propositions hérétiques qu'il enseigne formellement dans les écrits qu'il a composés selon les principes de l'Ontologisme? Le Révérend Père n'ose même pas offrir à ses lecteurs une seule ligne de ces écrits; aussi n'avons-nous pas besoin d'ajouter qu'il n'entreprend pas de les expliquer. Cette conduite est bien un peu en dehors des traditions respectueuses de l'école péripatéticienne du moyen âge; mais, pour arriver à une conciliation, il faut bien se résigner à quelques sacrifices.

Quant à nous, ce n'est pas ainsi que nous traiterons un des plus grands hommes de l'Église. Qu'on ne s'attende pas à nous voir jamais donner à personne une aussi triste idée d'un des princes de la théologie. Nous croyons que si, dans les joutes théologiques du moyen âge, quelque Gaunilon, de la force de celui que saint Anselme réfute, eût voulu embarrasser saint Bonaventure, il ne serait guère parvenu à son but, en lui présentant l'argument qui suit : Vous admettez dans le livre des *Sentences* « qu'aucune créature ne peut voir naturellement la lumière divine comme elle est au dedans d'elle-même; » donc vous ne pouvez soutenir, comme vous le faites dans votre *Itinéraire à Dieu*, que l'âme humaine voit naturellement cette lumière (*ab extrinseco*); donc, si vous admettez la première proposition, vous devez effacer la seconde. Le saint Docteur aurait répondu sans doute que ces deux thèses n'étaient pas contradictoires, et que sa science était assez large pour embrasser à la fois ces deux grandes vérités. C'est la réponse que nous adressons au Révérend

Père. Nous aimons à croire qu'elle détruira quelques-unes de ses illusions et de ses préventions.

Dom Gardereau voudra bien aussi, nous l'espérons, tenir compte de nos observations, et puisqu'il propose à un vénérable professeur de la Société de Saint-Sulpice de mettre « un carton » sur quelques lignes de sa philosophie, il nous permettra bien sans doute de l'engager à en réserver un pour celles qui suivent : « Il est essentiel de remarquer que, dans son *Commentaire du Maître des Sentences*, le saint Docteur (saint Bonaventure) s'énonce avec la précision théologique qu'exige son dessein. D'où il suit nécessairement qu'à moins qu'on ne veuille l'accuser d'être tombé dans une ridicule et grossière contradiction avec lui-même, il faut expliquer par ces passages ce qu'il y aurait d'excessif dans certaines paroles de son opuscule ascétique, si l'on prenait certaines paroles à la lettre. Quand il y dit sous tant de formes diverses que nous voyons dans notre âme l'Être incréé, il faut bien entendre ce mot de son image créée. » (*Le Monde,* 10 août 1862.)

Le docte Bénédictin a déjà reconnu, nous n'en doutons pas, que saint Bonaventure s'exprime avec une admirable précision dans chacun de ses Traités, et il ne nous dira plus que lorsque le grave théologien « dit sous tant de formes diverses que nous voyons dans notre âme l'Être incréé, il faut bien entendre ce mot de son image créée. » C'est en effet par trop ridicule, et ce serait pire que de changer dans un livre de géométrie les cercles en carrés, Nous ne disons rien ici de ce que dom Gardereau nomme « une image créée de la Vérité incréée, une similitude de l'Être divin ; » ou encore « une lumière de vérité *créée*, dans laquelle nous voyons les genres et les espèces. » (*Le Monde*, 30 juillet.) Il comprendra lui-même, sans que nous insistions, que cette image et cette lumière sont un composé contradictoire et chimérique.

En terminant ce chapitre, nous croyons qu'il ne sera pas inutile de rétablir encore la vérité à propos d'un des plus remarquables théologiens que le P. Ramière a voulu enrôler sous ses drapeaux. Il prétend (p. 207) que les ontologistes

trouveront parmi les péripatéticiens « ce philosophe et ce théologien si éminent de notre siècle, le cardinal Gerdil, dont l'autorité n'a peut-être pas peu contribué à les entraîner dans l'ontologisme ; ils le verraient quand, parvenu à sa maturité, il faisait réimprimer l'œuvre de ses jeunes années, déclarer qu'il n'a jamais entendu soutenir dans le système de Malebranche le point qui nous y a paru répréhensible : cette vision de l'essence divine en elle-même et de toutes choses en elle. » (Œuvres du cardinal Gerdil, *Défense du système de Malebranche*, Préface.) Après les inexactitudes que nous avons relevées dans le livre du Révérend Père, par rapport à saint Augustin, le lecteur ne sera pas étonné si nous lui disons qu'il n'y a pas un mot de vrai dans cette déclaration qu'il prête à l'illustre cardinal.

En effet, cette déclaration n'existe pas. Voici seulement ce que nous dit Gerdil dans cette *Préface*, à laquelle on nous renvoie : « J'ai entrepris ce petit ouvrage moins pour défendre le sentiment du P. Malebranche, *que je crois très-vrai dans le fond*, que pour relever un assez grand nombre de faux raisonnements et de contradictions, non-seulement dans l'examen de M. Locke, mais aussi dans son grand ouvrage, *De l'Entendement humain.* »

Ce sont peut-être ces mots : « Moins pour défendre le système de Malebranche, » qui ont donné lieu au Révérend Père d'imaginer que Gerdil n'admettait pas l'Ontologisme. — Dans ce cas, il nous prouverait qu'il a très-peu compris l'auteur qu'il veut attirer dans son parti.

Voici les faits : Locke avait composé un examen du Malebranchisme ; Gerdil qui, pour combattre les matérialistes, se servait avec avantage du système que le célèbre Oratorien avait fait connaître aux littérateurs et aux gens du monde, écrivit plutôt pour réfuter cet examen que pour défendre Malebranche, dont il croit « le sentiment très-vrai dans le fond. » S'en suit-il de là qu'il rejette du système de Malebranche précisément ce qui le constitue, la vision de l'essence divine et de toutes les idées en elle ? Vu surtout que, dans cette même *Préface*, lorsqu'un adversaire lui parle de la

« métaphysique toute brillante » de Malebranche, il ajoute : « Brillante à la vérité, mais non moins solide. » Il est incontestable, d'ailleurs, que, dans tout le livre, Gerdil soutient l'opinion de ce grand écrivain sur la vision de Dieu et des idées en Dieu. Il y réfute les théologiens « qui ne s'éloignent des sentiments du P. Malebranche qu'autant qu'ils s'imaginent que cet Auteur, emporté par la vivacité de son génie, s'est éloigné lui-même de l'antiquité. » (*Ibid.*, *Dissert. prél.*, p. 3.) Et, dans ce but, il a recours au grave Thomassin, dont l'autorité est d'un grand poids dans ces matières, et qui interprête saint Augustin comme son confrère de l'Oratoire. Enfin, dans sa nouvelle et dernière édition, le savant Barnabite ne rétracte rien, et dans l'*Avertissement* qu'il a envoyé lui-même à son éditeur de Bologne, il s'exprime ainsi :

« Il est à remarquer que le sentiment de Malebranche, sur la nature et l'origine des idées ne peut jamais s'allier avec les erreurs du matérialisme. C'est ce qu'on ne saurait dire de même du système de Locke ; aussi voyons-nous que ce système est communément adopté par les matérialistes du siècle, avec autant d'ardeur qu'ils témoignent de mépris pour celui de Malebranche ; car il est plus aisé de trouver des sarcasmes que des raisons. » (P. 7.) A la page 5, il dit encore que « le sentiment de Malebranche est opposé au système aussi absurde qu'impie du spinosisme et du panthéisme. »

Il est difficile de s'expliquer comment le P. Ramière a pu conclure de ces passages que Gerdil n'a jamais soutenu la doctrine essentielle et fondamentale du système de Malebranche. Nous prions sa Révérence de citer les expressions mêmes de la déclaration qu'il attribue à Gerdil ; il trouvera certainement que nous lui demandons l'impossible.

CHAPITRE VII.

L'ONTOLOGISME N'EST ATTEINT PAR AUCUN DÉCRET DES CONGRÉGATIONS DE L'INDEX ET DU SAINT-OFFICE.

Il ne suffisait pas aux adversaires de l'Ontologisme d'avoir interprété d'une manière toute arbitraire la Sainte-Écriture et d'avoir méconnu la pensée des saints Pères ; ils se sont encore donné le plaisir de défigurer quelques actes des Congrégations romaines. C'est ainsi qu'ils nous déclarent, par la bouche du P. Ramière, que ces Congrégations ont foudroyé notre doctrine.

Malheureusement pour leur cause, ils nous attaquent sur un point où leur défaite est aussi assurée que sur les points dont nous venons de nous occuper. Peu de mots suffiront pour faire voir que cette nouvelle accusation reste, aussi bien que les autres, frappée d'impuissance et de stérilité. Mais laissons d'abord la parole à notre terrible censeur : « Un dernier argument contre l'ontologisme se tire des flétrissures qui lui ont été imprimées par les tribunaux établis dans l'Église pour signaler et condamner les doctrines contraires au dépôt de la révélation. A plus d'une reprise ces tribunaux se sont occupés de l'ontologisme, et ils se sont toujours prononcés dans le même sens. Jusqu'ici, il est vrai, il n'y a pas eu de définition formelle ; mais l'Église n'en a pas

moins manifesté sa désapprobation avec une clarté qui ne laisse plus aucune place à un doute sérieux.

« Il est à remarquer d'abord que les principaux ouvrages dans lesquels l'ontologisme est exposé ont été mis à l'*index* peu de temps après leur apparition. Personne sûrement n'a défendu cette doctrine avec des arguments plus plausibles que Malebranche, qui en est le créateur, et Gioberti, qui peut en être regardé comme le second père. La *Recherche de la vérité* du premier de ces auteurs, et l'*Introduction à l'étude de la philosophie* du second sont à peu près exclusivement consacrées à la démonstration de cette vision immédiate de Dieu qui, si elle était réelle, serait sans contredit le plus précieux de nos privilèges. Si, aux yeux de l'Église, l'ontologisme était autre chose qu'un rêve dangereux, elle était tenue en justice de faire à ces livres l'accueil le plus empressé et de placer leurs auteurs au rang des plus insignes bienfaiteurs de l'esprit humain. Comment se fait-il donc qu'elle n'ait trouvé pour ces ouvrages d'autre place que l'*index* des livres défendus. » (P. 182.)

Examinons les faits allégués et la conclusion qu'on en tire :

L'Ontologisme a été soutenu, il est vrai, par deux écrivains qui se sont égarés, et dont les ouvrages ont été mis à l'*index;* mais l'Ontologisme est-il responsable des erreurs qui lui sont étrangères et auxquelles se sont laissé aller quelques-uns de ses défenseurs. N'y a-t-il pas, d'ailleurs, des ontologistes dont les écrits n'ont jamais été mis ainsi en suspicion ? Contentons-nous de rappeler que cette grande et belle philosophie compte dans ses rangs saint Justin et la plupart des Pères grecs, saint Augustin, saint Anselme, saint Bonaventure, et, dans des temps plus rapprochés, Fénelon, Bossuet, Thomassin, Gerdil et beaucoup de philosophes contemporains dont les noms sont chers à l'Église (1). C'est donc

(1) Nous pouvons citer entre autres Mgr Baudry, Mgr l'évêque de Sura, doyen de la Faculté de théologie à la Sorbonne, le R. P. Gratry, M. Branchereau, de la Société de Saint-Sulpice, M. Hugonin, supérieur de l'Ecole des Carmes et les professeurs de l'Université catholique de Louvain. Dans la

faussement que le Révérend Père affirme que « les principaux ouvrages dans lesquels l'ontologisme est exposé ont été mis à l'*index* peu de temps après leur apparition. »

Cette observation seule prouve très-bien que Malebranche et Gioberti ont été proscrits pour des causes entièrement étrangères à l'Ontologisme. D'ailleurs, « l'argument tiré des flétrissures » est loin d'être décisif, même contre le système de la vision en Dieu comme le sujet principal des livres condamnés; la Congrégation n'indiquant aucune proposition, rien n'empêche de croire qu'ils ont été proscrits pour d'autres raisons.

Le P. Ramière lui-même n'est pas bien convaincu de la valeur de son argument : « On ne saurait pourtant en disconvenir, dit-il, ces flétrissures imprimées par l'Église oux ouvrages des chefs de l'ontologisme n'atteignaient encore qu'indirectement l'ontologisme lui-même, et on pouvait se persuader que, dans ces ouvrages, la gardienne vigilante du dépôt révélé avait découvert certaines erreurs accessoires qui ne lui avaient pas permis de rendre justice à la beauté de la doctrine qui en constitue le fonds. » (P. 183.)

Ainsi, d'après le Révérend Père, la mise à l'*index* des œuvres de Malebranche et de Gioberti ne prouve rien contre l'Ontologisme. Mais alors, puisqu'il devait aboutir à un aveu de ce genre, il n'avait donc pas besoin d'écrire cette page de déclamations que nous avons reproduite en commençant ce chapitre. Elle est inutile, et, de plus, elle renferme des inexactitudes que nous croyons devoir relever.

Nous le dirons donc sans détours, il est faux que Malebranche soit « le créateur » de l'Ontologisme. Leibnitz, son contemporain, regardait déjà ce système comme ancien (1). Il est également faux que Gioberti puisse « en être regardé comme le

Compagnie de Jésus elle-même, s'il y a quelques Dutertres, on y trouverait plus d'un André, et nous n'engagerions pas le T. R. P. Général à prescrire la signature d'un formulaire péripatéticien. Les membres les plus distingués de son Ordre, au moins en France, partagent les opinions ontologistes.

(1) Utrum omnia videamus in Deo, quæ utique *vetus est sententia*, et si sano sensu intelligatur, non omnino spernenda. (T. II, prim. part., p. 18.)

second père; » il n'est pas vrai non plus que ces deux écrivains soient « les chefs de l'ontologisme. » Enfin c'est encore une erreur de dire que *la Recherche de la vérité* et l'*Introduction à l'étude de la philosophie* sont des ouvrages « à peu près exclusivement consacrés à la démonstration de la vision immédiate de Dieu. » *La Recherche de la Vérité* se compose de 688 pages (édition Charpentier); or, il y en a tout au plus une trentaine, tant dans la préface que dans le corps entier de l'ouvrage, où il soit question de notre union à Dieu et de la vue des idées en lui. Nous croyons que les quatre volumes de Gioberti n'en fourniraient pas davantage. Aussi ne comprenons-nous pas comment le Révérend Père pourrait motiver l'étrange opinion qu'il émet sur un fait si facile à vérifier.

Au reste, les ontologistes s'expliquent très-bien la prohibition qu'on a faite de ces ouvrages; ils pensent qu'on a très-bien pu défendre la lecture du livre de *la Recherche de la la Vérité*, parce qu'il semble refuser toute espèce de causalité aux choses finies, et parce qu'il ébranle la certitude de l'existence des corps. Cela suffit pour qu'ils puissent conclure que le système de la vision des idées en Dieu n'est pas « réfuté pour tout catholique, comme on le répète à satiété par la mise à l'*index* de tous les ouvrages de Malebranche. »

Les ontologistes font un raisonnement semblable à l'égard de Gioberti. De ce que, parmi les principes établis dans les ouvrages de ce philosophe, on trouve « *la communication directe entre Dieu et la raison humaine, la révélation par l'idée,* » on a tort, disent-ils, d'en conclure que cette doctrine est bien celle que le tribunal de la Congrégation de l'Index a voulu proscrire; car, quoique le philosophe italien ait admis que nous avons la perception directe et immédiate *de l'Idée* ou de Dieu, il ne s'en suit pas, de la condamnation de son livre, que cette doctrine soit erronnée. Il faut voir s'il n'a pas joint à cette théorie des faussetés qui justifient cette condamnation. Or, c'est ce que nous pouvons aisément constater. Gioberti suppose, en effet, que nous voyons l'Être absolu en acte de créer les

êtres finis et distincts de lui; que l'intuition (perception) de Dieu nous fait voir l'acte libre par lequel il crée; de plus, quelques-unes de ses expressions pourraient porter des esprits peu exercés dans ces matières à croire que nous ne voyons pas les êtres créés en eux-mêmes, mais seulement en Dieu. La lecture de son livre pouvait donc être regardée comme dangereuse. Mais toutes ces erreurs sont réfutées par l'Ontologisme, puisque, d'après ce système, on ne voit en Dieu que les vérités universelles et absolues, tandis que les choses contingentes et individuelles sont saisies en elles-mêmes par le moyen des sens.

L'Ontologisme n'est donc pas atteint par les décrets de la Congrégation de l'Index. Le P. Ramière a été obligé d'en convenir. C'est pourquoi il se hâte d'appeler à son aide une décision portée depuis peu de temps par une autre congrégation romaine. « En ce moment, dit-il, le doute n'est plus permis, et c'est bien sur l'ontologisme même très-nettement formulé en sept propositions, que la Congrégation du Saint-Office vient de se prononcer. Ces propositions les voici (1) :

« 1° La connaissance immédiate de Dieu, au moins habituelle, est essentielle à l'intellect humain, de sorte que sans elle il ne peut rien connaître, attendu que cette connaissance est la lumière intellectuelle elle-même.

« 2° Cet *être*, que nous connaissons en toutes choses et sans lequel nous ne connaissons rien, est l'être divin.

(1) A Sanctæ Romanæ et Universalis Inquisitionis Congregatione postulatum est, utrum sequentes propositiones tuto tradi possint :

Prop. I. — Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit; siquidem est ipsum lumen intellectuale.

Prop. II. — Esse illud quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus est esse divinum.

Prop. III. — Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguntur.

Prop. IV. — Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.

Prop. V. — Omnes aliæ ideæ non sunt nisi modificationes ideæ qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur.

« 3° Les universaux, considérés hors de l'esprit (*a*), ne sont pas réellement distincts de Dieu.

« 4° La connaissance innée de Dieu comme *être simplement*, renferme éminemment toutes les connaissances, de telle sorte que par elle nous connaissons implicitement tout être, sous tous les rapports sous lesquels il est connaissable.

« 5° Toutes les autres idées ne sont que des modifications de l'idée par laquelle Dieu est connu comme *être simplement.*

« 6° Les choses créées sont en Dieu comme la partie dans le tout, non pas sans doute dans un tout formel, mais dans un tout infini et parfaitement simple, qui, sans aucune division ou diminution de lui-même, pose hors de lui ses quasi-parties.

« 7° La création peut s'expliquer comme il suit : Dieu, par l'acte même par lequel il se connaît et se veut spécialement comme distinct d'une créature déterminée, de l'homme par exemple, produit cette créature. » (P. 183.)

Ces propositions que nous donnons ici d'après la traduction très-exacte d'ailleurs du P. Ramière, sauf le point que nous avons indiqué, ces propositions, disons-nous, sont condamnées. Le Révérend Père les fait suivre de quelques

Prop. VI. — Res creatæ sunt in Deo tanquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit.

Prop. VII. — Creatio sic explicari potest : Deus ipso actu speciali quo se intelligit et vult tanquam distinctum a determinata creatura, homine v. g., creaturam producit.

Feria IV, die 18 septembris 1861.

In Congregatione generali habita in conventu S. M. supra Minervam, coram EE. et RR. DD. DD. S. R. E. Cardinalibus contra hæreticam pravitatem in tota republica christiana Inquisitoribus generalibus, iidem EE. et RR. DD. præhabito voto consultorum, omnibus et singulis propositionibus superius enunciatis mature perpensis, proposito dubio responderunt : NEGATIVE.

Angelus Argenti S. R. U. I. notarius.

(*a*) Le R. P. est-il sûr que l'expression *a parte rei* soit suffisamment traduite par ces mots *hors de l'esprit?*

réflexions que nous transcrivons également, afin que l'on saisisse bien l'argument auquel nous nous proposons de répondre. Sa Révérence s'exprime ainsi :

« Telles sont les propositions déférées au Saint-Office. On avait demandé à la Sacrée Congrégation si ces propositions pouvaient être enseignées *sûrement*, *tutò;* et la Sacrée Congrégation, après un mûr examen, a répondu négativement.

« Que conclure de cette décision? Que l'ontologisme est une hérésie? La conclusion ne serait pas rigoureuse, car la théologie établit une distinction notable entre une doctrine censurée comme peu sûre et une doctrine condamnée comme hérétique. Mais pouvons-nous d'un autre côté supposer que la Sacrée Congrégation a voulu dire simplement que l'ontologisme, à cause de sa sublimité, peut offrir des dangers aux esprits bornés qui le comprennent mal? A ce compte il n'est pas de vérité qui ne pût être déclarée *peu sûre* et la moins sûre de toutes, sans aucun doute, serait le mystère de la sainte Trinité. A moins de vouloir s'aveugler, il est impossible de ne pas voir dans ce jugement une censure de la doctrine soumise à la Sacrée Congrégation. Cette censure purement négative dans son expression n'a pas, il est vrai, un sens aussi déterminé que les notes d'hérésie, d'erreur, de témérité, etc. Mais elle marque évidemment une opposition, soit directe, soit indirecte, entre la doctrine censurée et la saine doctrine enseignée par l'Église. D'où il suit que, comme dans les questions morales, on ne pourrait suivre une opinion signalée comme *non tuta*, sans blesser la vertu que cette doctrine met en péril, ainsi dans les choses de foi, ce serait blesser en quelque manière cette vertu que de s'attacher à une doctrine à laquelle l'Église a imprimé cette note. Voilà ce qu'on a le droit de conclure de la sentence rendue contre l'ontologisme, si pour interpréter cette sentence on se guide d'après le sens attribué par un usage constant aux termes dans lesquels elle est exprimée. Toute autre interprétation est inadmissible. Ceux qui ont déféré au Saint-Office les propositions ci-dessus énoncées n'ont certainement en-

tendu le mot *tutò* que dans ce sens, et le Saint-Office, dans sa réponse, n'a pu l'entendre autrement.

« Désormais donc tous les catholiques qui, dans la plus importante et la plus difficile de toutes les questions, voudront éviter les sentiers dangereux qui mènent aux abîmes et suivre la voie large et sûre qui seule conduit à la vérité, sauront, à n'en pouvoir douter, que ce n'est pas dans les écrits de Malebranche et de Gioberti, mais dans les immortels ouvrages des Docteurs préconisés par l'Église et autorisés par le respect des âges, qu'ils devront étudier les rapports du Créateur et de sa créature. » (P. 185.)

Tout ce long discours, que nous avons cru devoir mettre sous les yeux du lecteur, se réduit au raisonnement suivant :

Les propositions que nous avons citées ne peuvent être enseignées *sûrement;* donc « à moins de vouloir s'aveugler, il est impossible de ne pas voir dans ce jugement une censure de la doctrine soumise à la Sacrée Congrégation; » donc « c'est bien sur l'ontologisme très-nettement formulé en sept propositions, que la Congrégation du Saint-Office vient de se prononcer; » donc tous les catholiques « qui voudront éviter les sentiers dangereux qui mènent aux abîmes, » doivent renoncer à l'Ontologisme, et « suivre la voie large et sûre, » c'est-à-dire, le péripatétisme étroit des nouveaux disciples de saint Thomas, péripatétisme qui forme d'après eux « la grande école catholique » (*de l'Unité*, p. 187), et qui n'est en réalité, bon gré malgré, que le sensualisme de Locke et de Condillac.

Dans la composition de cet argument, il n'est pas même venu en pensée à l'ardent adversaire de l'Ontologisme de se demander si ces propositions étaient bien des propositions ontologistes. Il savait sans doute que « ceux qui ont déféré au Saint-Office les propositions ci-dessus énoncées » avaient en vue l'Ontologisme ; mais leurs intentions bienveillantes et pleines d'un certain esprit de conciliation sont-elles à consulter? Ne faut il pas examiner ces propositions elles-mêmes? Or, nous ne craignons pas de nous trop avancer, en assurant qu'il n'y en a aucune qui exprime la doctrine ontologiste.

C'est ce que nous allons voir en les étudiant chacune en particulier.

I. La première de ces propositions est ainsi conçue : « La connaissance immédiate de Dieu, au moins habituelle, est essentielle à l'intellect humain, de telle sorte que sans elle il ne peut rien connaître, attendu que cette connaissance est la lumière intellectuelle elle-même. »

Pour expliquer comme il convient cette proposition, il faut savoir qu'il y a une différence très-grande entre *connaître* (cognoscere) et *penser* (intelligere). L'*intellection* se borne à la vue des choses universelles et absolues, tandis que le *connaître* embrasse toutes les espèces de vues que nous pouvons avoir des choses, soit par le sens intime, soit par les sens externes ; d'après la déclaration du Saint-Office, il n'est donc pas permis d'enseigner que sans la connaissance de Dieu on ne peut rien connaître ; il s'en suivrait en effet, ou que les bêtes ont la connaissance de Dieu, ou qu'elles ne connaissent rien ; deux propositions qui sont également insoutenables. L'Ontologisme n'admet ni ces conclusions, ni le principe dont elles dérivent.

Il ne soutient pas que, sans la connaissance de Dieu, nous ne pouvons rien connaître *(cognoscere)*, puisque, sans cette connaissance, nous pouvons aussi bien que les brutes connaître les choses individuelles.

Il démontre seulement que l'on ne peut penser *(intelligere)*, avoir des perceptions intellectuelles, sans la perception préalable de l'Infini, de Dieu, qui est la vraie lumière des intelligences ; et il admet très-bien que la connaissance de l'infini n'est pas la lumière par laquelle nous nous voyons nous-mêmes, et par laquelle nous voyons les choses existantes finies.

Remarquons d'ailleurs qu'il ne faudrait pas couper arbitrairement cette proposition, et s'imaginer que chacun de ses membres est condamné, ainsi que l'a fait M. l'abbé Armand, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques* (avril 1862, p. 377), lorsqu'il dit : « Théologiens et philosophes devront désormais enseigner contradictoirement à cette première

proposition que *la connaissance de Dieu immédiate*, fût-elle habituelle au sens indiqué, *n'est pas essentielle à l'entendement humain.* » En effet, la condamnation ne définit point si une « connaissance immédiate de Dieu est essentielle à l'âme ; » elle ne dit pas non plus que cette thèse soit fausse. Elle dit seulement que cette connaissance n'est pas « essentielle à l'intellect humain, *de telle sorte que sans elle* il ne puisse rien connaître; » ce que l'Ontologisme accorde très-volontiers.

Pour comprendre, au reste, combien cette manière de raisonner de M. l'abbé Armand est défectueuse, on n'a qu'à faire subir une opération analogue à d'autres propositions condamnées; on aboutirait certainement ainsi aux plus graves erreurs. Prenons, par exemple, la proposition suivante, qui a été proscrite par Alexandre VII : *Dedit semetipsum pro nobis (Christus) oblationem Deo, non pro solis electis, sed pro omnibus et solis fidelibus.* Pourrait-on légitimement diviser cette proposition et supposer que la premier partie : « Jésus-Christ s'est livré à Dieu en oblation pour nous, » soit une proposition frappée d'anathème ?

Il est évident que non. Agissons de même dans la circonstance présente, et nous préviendrons ainsi une interprétation de la thèse improuvée, dont les suites seraient des plus désastreuses.

A plus forte raison n'est-il pas permis de conclure que le Saint-Office ait voulu, dans cette proposition, condamner la vue immédiate, naturelle et abstraite de Dieu. De sorte que les ontologistes peuvent toujours dire, avec Gerdil, que notre connaissance de Dieu a « Dieu même pour objet immédiat, » et avec Fénelon, que « c'est l'être infiniment parfait qui se rend immédiatement présent à nous, quand nous le concevons, et qu'il est lui-même l'idée que nous avons de lui. »

II. En condamnant la seconde proposition, la Congrégation du Saint-Office déclare que l'on ne peut enseigner sans danger que « cet être que nous connaissons en toutes choses, et sans lequel nous ne connaissons rien, est l'être divin. »

Or, cette proposition ne contrarie en rien l'Ontologisme. Ce système démontre, il est vrai, que l'Être sans lequel nous ne pouvons penser (*intelligere*) est l'être divin ; mais il ne dit pas que l'Être divin soit « cet être que nous connaissons en toutes choses; » il ne dit pas non plus que sans « cet être qui est en toutes choses nous ne connaissons rien. » La condamnation de cette seconde proposition n'amène donc, pas plus que la première, à un résultat qui soit opposé à la doctrine ontologiste.

III. La troisième proposition condamnée est ainsi conçue : « Les universaux, considérés *de la part de la chose,* ne sont pas réellement distincts de Dieu. » Ce mot, *de la part de la chose*, ne dit pas qu'il s'agit ici des universaux considérés simplement comme étant hors de l'esprit, mais des universaux considérés *en tant qu'ils seraient dans les choses*, en tant qu'on les envisagerait comme faisant partie des choses créées. Cette proposition est évidemment panthéiste, puisqu'elle énonce une confusion des universaux avec les choses et avec Dieu. Mais quel rapport tout cela a-t-il avec le système qui affirme, il est vrai, que les universaux sont en Dieu, mais qui les sépare radicalement, infiniment de toutes les choses créées?

Il nous semble, au contraire, que la condamnation de cette proposition est à l'adresse de ces péripatéticiens qui, comme le P. Ramière, nous disent d'un côté que les essences des choses sont dans les choses, d'où leur intellect les extrait (*De l'Unité*, etc., pag. 194 et suiv.), et admettent de l'autre que ces essences sont éternelles et immuables (1) ; ce qui permettrait bien de conclure, puisque les essences réalisées sont les essences possibles elles-mêmes, que, d'après

(1) Après avoir dit que « les essences considérées dans leur possibilité sont nécessaires, immuables, indépendantes du temps et de l'espace, » le Révérend Père ajoute que ces mêmes essences « sont en quelque manière infinies, en ce sens qu'*elles* (ses essences nécessaires, immuables, etc.), *peuvent être réalisées ou actuées*, comme parle l'école, *dans un nombre d'individus* plus grand que tout nombre fini. » (P. 192.)

eux, « les universaux, considérés de la part de la chose, ne sont pas réellement distincts de Dieu (1). »

IV. La quatrième proposition n'atteint pas plus l'Ontologisme que les précédentes. Car les défenseurs de ce système ne soutiennent pas que « la connaissance innée de Dieu, comme *être simplement*, renferme toute connaissance, de telle sorte que, par elle, nous connaissions implicitement tout être sous tous les rapports sous lesquels il est connaissable. » Ils enseignent, au contraire, que cette connaissance innée de l'Infini ne renferme en aucune manière la connaissance des choses individuelles et contingentes. Ils enseignent aussi que, dans cette connaissance naturelle, il n'y a pas une connaissance implicite du surnaturel, et ils admettent très-bien la nécessité de l'expérience, pour connaître les objets finis, et celle de la grâce, pour arriver à la connaissance de l'essence intime de Dieu.

V. Il suit de ce que nous venons de dire que la cinquième proposition ne rentre pas non plus dans le système ontologiste. Ce système ne dit pas que « toutes les autres idées ne sont que des modifications de l'idée par laquelle Dieu est connu comme *être simplement*. » Ces expressions, « toutes les *autres* idées, » le mot idée n'ayant pas encore été mentionné, nous indiquent assez qu'il faut le prendre dans un

(1) Que le Révérend Père veuille bien nous permettre de lui adresser ici une humble prière. Il a des aboutissants nombreux, nous le savons, auprès des membres de la Sacrée Congrégation. Nous lui demanderions donc qu'il voulût bien présenter aux théologiens romains cette proposition qui se trouve à la page 190 de son livre :

« L'infinité de perfection qu'il (Dieu) possède au-dedans de lui-même est souverainement simple ; car s'il y avait division, il y aurait aussi exclusion, il y aurait limite et par conséquent il n'y aurait plus d'infinité. *Mais aussitôt que cet être infini souverainement simple voudra se répandre hors de lui-même, comme il ne pourra évidemment se donner et se reproduire tout entier, il devra diviser les rayons de sa perfection infinie ; de là naîtra la multiplicité et la diversité dans les essences des choses créées.* »

Nous serions étonné qu'il fût permis d'enseigner *sûrement* cette proposition. Il nous semble qu'elle s'accorde très-bien avec le système de Hégel, dans lequel l'Idée se brise et devient le monde.

sens subjectif, et qu'il est employé pour désigner les connaissances dont il vient d'être question. Or, l'Ontologisme avoue très-bien que nos connaissances individuelles et surnaturelles ne sont pas « des modifications de la connaissance par laquelle Dieu est connu comme *être simplement.* » Il ne tombe donc pas sous le coup de la condamnation.

VI. La sixième proposition est panthéiste. Elle ne regarde en rien le système de la vision des idées en Dieu. Les ontologistes n'ont jamais dit que « les choses créées sont en Dieu comme la partie dans un tout, etc. » Ils ne reconnaissent en Dieu que les idées (objectives), les types d'après lesquels ces choses créées ont été faites.

VII. La dernière proposition, dans laquelle on a cherché à expliquer l'acte de la création, n'a aucun rapport avec le système de la vision des idées en Dieu.

La censure de ces propositions n'a donc pas frappé l'Ontologisme au cœur; cet admirable système n'en a reçu aucune blessure, aucune atteinte. Le Révérend Père aura peut-être réussi à produire une espèce d'étourdissement et à effrayer quelques âmes. En faisant mouvoir les fantômes des condamnations de l'Index et du Saint-Office, il en aura peut-être dominé et intimidé un grand nombre. Mais nous espérons que toutes ses menées, qui auront suffi pour enrôler sous sa bannière des hommes peu instruits ou exagérés dans leurs craintes, ne parviendront pas à éloigner de l'Ontologisme les intelligences qui en ont fait une étude sérieuse. Elles voient qu'il est facile de réfuter les frivoles argumentations qu'on lui oppose, et elles sauront toujours, nous en avons la confiance, faire justice de toutes ces attaques, qui ne sont en définitive appuyées que sur des faussetés et sur des inventions calomnieuses.

CHAPITRE VIII.

LE SENS INTIME NE REND PAS UN TÉMOIGNAGE CONTRAIRE A L'ONTOLOGISME.

Avant de développer cette thèse, nous croyons devoir transcrire d'abord les lignes suivantes de la *Civiltà Cattolica* (15 octobre 1853), qui nous feront connaître la nouvelle difficulté que l'on adresse à l'Ontologisme, et à laquelle nous nous proposons de répondre.

« Ce système, il faut l'avouer, disent les rédacteurs de cette Revue, est fait pour charmer et séduire tout esprit noble et généreux, pour s'attacher quiconque sent brûler dans son cœur une étincelle au moins d'amour pour ce qui est beau et sublime. Il ne lui manque qu'une chose pour être accueilli de tous sans peine, et cette chose *c'est d'être vrai*. C'est vraiment fâcheux qu'il soit faux radicalement : s'il n'avait ce défaut, ce défaut seul, il mériterait d'être appelé la plus précieuse découverte qui ait jamais pu se faire dans la science de l'homme.

« Le vrai est ce qui est, le faux ce qui n'est pas. Ce système a le malheur *de n'être pas*. Si je dis à un pauvre qu'il a sa bourse remplie d'or, ce malheureux me donnerait un démenti rien qu'en la faisant voir toute vide. L'ontologiste nous assure que nous avons *l'intuition directe de Dieu;* mais notre esprit se considérant lui-même et s'examinant de toutes manières ne trouve rien de cela. Lui qui devrait savoir quel-

que chose de ses propres faits, ne témoigne rien savoir de cette vision, qui pourtant devrait constituer le principal fonds de toutes se connaissances ultérieures. Non-seulement, il n'a de cette vision aucun sentiment, mais il a plutôt le sentiment du contraire, puisqu'il sent qu'il ne connaît naturellement Dieu par aucun autre moyen qu'à force de raisonnement et de discours. »

Nous ne nous arrêtons pas aux éloges ironiques donnés à l'Ontologisme par ses adversaires. On sait que si, par sa beauté, ce système ravit l'intelligence, il n'élève cependant pas la nature humaine plus haut qu'il ne convient. Il met l'homme à sa place, c'est-à-dire, à genoux ; non pas, il est vrai devant des fantômes, mais devant Dieu. Ce n'est pas ainsi que les péripatéticiens de la *Civiltà* ententendent les choses. Ils trouvent donc que notre système est radicalement faux, et ils le rejettent parce qu'il est en désaccord avec le témoignage de la conscience.

Malheureusement, nous savons que beaucoup de philosophes, après en avoir appelé à ce témoignage, se hâtent de prononcer sans attendre sa déposition.

D'ailleurs, tous les hommes ne sont pas en état d'analyser ce qui se passe dans le moi. Ils se servent de leur âme, quoiqu'ils ne sachent pas raisonner sur ses propriétés. Une infinité de sentiments se glissent dans leur intérieur subjectf, sans que leur sens intime y prête son attention ; une multitude de faits personnels leur échappent par inadvertance. Leur âme est pour eux un livre qu'ils n'étudient pas.

Nous ne devons pas ignorer non plus que le déchiffrement des caractères qui composent ce livre appartient au philosophe. Or, tout le monde n'est pas philosophe ; il est très-peu de personnes qui s'appliquent à l'exploration du moi, et qui cherchent à se connaître. Il en est aussi très-peu qui sachent employer les moyens propres à cette observation si difficile.

Généralement, lorsqu'on veut constater ce qui se passe dans le moi, on s'arrête à des formes sensibles; on n'étudie l'âme qu'avec la faculté sensitive ou avec l'imagination. On

cherche à la voir comme on voit les objets matériels. Il est bien évident que de cette manière l'on ne verra jamais en elle la perception de l'infini. Mais nous pouvons constater que cette perception se trouve dans une intelligence quelconque en lui montrant un objet fini, et en lui demandant s'il est infini. Une réponse négative l'oblige à reconnaître qu'elle a en elle même la perception de l'infini. La dicussion de ce fait, à laquelle nous ne pouvons nous livrer ici, rend impossible le doute à ce sûjet.

Ces simples remarques suffiront, croyons-nous, pour dissiper les nuages que l'on veut laisser planer sur la nature des opérations du sens intime, à l'égard de la vue naturelle que nous avons tous du Souverain-Être.

Il est très-vrai que la perception de Dieu et la perception des idées sont des faits internes, et que les faits internes sont perçus ou attestés par la conscience. Oui, il est très-vrai que chaque objet doit être vérifié au moyen du critérium qui lui est propre, et que les faits internes n'en ont pas d'autre, quant à leur existence, que la relation du sens intime.

Cependant, lorsque la philosophie a saisi l'idée de l'âme et en a déduit des propriétés qui se trouvent essentiellement dans toute âme, on n'est pas admis à lui opposer des négations tirées d'une conscience peu habituée à réfléchir sur ce qui se passe en elle. La conscience doit prononcer, mais encore faut-il qu'elle regarde attentivement et qu'elle sache discerner avec méthode. Il en est des faits internes comme des faits externes, comme des vérités géométriques, par exemple, qui sont présentées à tous les esprits avec la simple définition des figures. Dans l'un et l'autre cas, il y a toujours peu de personnes qui les découvrent.

C'est ainsi qu'on s'explique très-bien que des hommes irréfléchis puissent dire : Je ne trouve pas en moi la vue de Dieu, ou la faculté de voir l'infini. Mais s'ils suivent la marche philosophique, ils ne pourront s'empêcher d'admettre que l'esprit a cette perception, que nous en avons le sens intime, quoiqu'il ne soit pas toujours réfléchi, et que

par conséquent il est complétement faux que l'on puisse avoir le sens intime du contraire.

Nous l'avouons, au reste, et nous l'avons déja dit, il n'est pas donné à tout le monde d'exercer sans efforts et sans études la réflexion sur les faits du moi, et surtout sur la perception de Dieu. La généralité des hommes ne remarque pas cette vue qu'elle a de l'infini, et nous pouvons nous écrier encore à ce sujet avec saint Bonaventure : « L'intelligence, ô étrange aveuglement! ne considère pas le premier objet de sa vision, l'objet sans lequel elle ne peut rien connaître! etc.» (Voir ci-dessus, p. 22.)

Cette seule observation de ce grand Docteur répond abondamment à l'objection tirée du témoignage de la conscience, contre la vision de l'Infini.

Les hommes instruits ne prennent eux-mêmes pas garde à ce qui se passe en eux ; combien n'en trouve-t-on pas qui pensent, pour lesquels la pensée est une vérité d'expérience, de conviction intime, et qui ne se sont jamais rendu compte de ce qu'ils éprouvent quand ils pensent?

D'où l'on voit qu'il serait encore plus absurde de s'adresser, pour résoudre des questions de ce genre, à des hommes peu habitués à porter leur réflexion sur les faits internes de leur âme. Ainsi, il est vraiment étrange que les rédacteurs de la *Civiltà* nous disent que « un villageois ne dira jamais qu'il voit Dieu par son entendement comme il voit les corps par ses yeux. Il vous dira seulement, qu'il déduit son existence par le procédé de la raison. » (*Ibid.*)

Cette méthode nous mènerait loin. Demandez à des villageois s'ils perçoivent, s'ils voient leur âme. Ils vous diront qu'ils ne l'ont jamais vue ; cela suffira-t-il pour prétendre que la conscience ne nous rend aucun témoignage sur la nature de notre esprit? Beaucoup de personnes, en pensant à leur âme, se la représentent comme étendue ; elles disent qu'elles n'ont pas conscience de son indivisibilité. Des païens se la figuraient comme une matière légère qu'ils appelaient une ombre. Toutes ces assertions prouveraient-elles que ceux qui les émettent n'ont pas conscience de la simplicité de leur

âme? Non, elles prouvent seulement que tous ces témoins parlent sans consulter leur conscience. C'est de la sorte que les ignorants et beaucoup de savants ont la conscience directe d'une multitude de faits internes, dont ils ne se rendent pas compte. Ils croient ne pas connaître ce qu'ils ne peuvent se figurer, ce qu'ils ne peuvent traduire par des images. Ils sont plus portés à appliquer leur attention aux choses sensibles. C'est pour cela qu'il faut éviter de leur demander s'ils ont le sens intime des modifications internes qui appartiennent à la réflexion psychologique.

Que les péripatéticiens de la *Civiltà* essayent, au reste, de leur parler de *l'habitus principiorum,* de *l'intellect agissant,* de *l'intellect possible;* ils verront que le témoignage de la conscience des villageois ne leur est pas plus favorable qu'au système de l'idée innée de l'infini, et ils comprendront qu'ils pourraient tout aussi bien que les ontologistes être traités eux-mêmes de visionnaires et de rêveurs. D'où ils conclueront sans doute que ce n'est pas en s'adressant à des hommes qui ne sont pas habitués à sonder les abîmes de leur âme, que l'on peut s'adresser pour résoudre les points les plus ardus de la philosophie.

Le P. Ramière se charge, au reste, lui-même de réfuter ses confrères, les RR. PP. Jésuites de la *Civiltà*, principalement en ce qui regarde la perception habituelle de l'infini, que les ontologistes admettent dans toute âme humaine : « Nous savons, dit-il, tout le parti qu'on peut tirer de cet argument (du témoignage du sens intime), et toute la force qu'il peut avoir pour des *esprits peu accoutumés aux spéculations philosophiques*, et qui ne jugent des choses que par le gros bon sens. Cependant nous avouerons qu'il ne nous paraît pas complétement irréfragable. Par cela même que les défenseurs de la vision en Dieu ne l'admettent que comme un acte direct de l'esprit, ils n'ont pas de peine à expliquer la raison pour laquelle elle ne tombe pas sous l'observation de la conscience; c'est que la conscience ne saisit au moins d'une manière réflexe que les actes réflexes.

« En effet, la distinction que nous avons faite plus haut entre les actes directs et les actes réflexes, entre les choses que nous savons sans y penser et celles auxquelles nous pensons, on peut l'appliquer à la conscience elle-même. » (P. 159.)

La *bienveillance* ne nous aurait pas permis de dire que les philosophes de la *Civiltà* sont « des esprits peu accoutumés aux spéculations philosophiques ; » mais, puisque le P. Ramière l'affirme, nous nous accorderons avec lui au moins sur ce point, et nous ne ferons aucune opposition à ce jugement, qui nous paraît d'ailleurs très-bien motivé.

CHAPITRE IX.

L'ONTOLOGISME NE FAVORISE PAS LE RATIONALISME.

Les rationalistes nient la possibilité, ou au moins l'existence d'une révélation surnaturelle; les ontologistes, au contraire, démontrent la possibilité d'une révélation de ce genre, et, après avoir indiqué comment on peut en constater l'existence, se soumettent à ses enseignements et obéissent à ses lois. Donc l'Ontologisme est une doctrine essentiellement distincte de la thèse rationaliste. Donc, enseigner que l'esprit humain, par son *essence, spontanément*, *naturellement*, saisit l'Être divin, ce n'est pas enseigner le principe fondamental du rationalisme. Car le rationalisme consiste à ne vouloir accepter que cette connaissance naturelle de Dieu; il est tout entier dans la négation de l'ordre de foi. J'admets, dit-il, ce que je vois, je refuse d'admettre ce que j'entends; j'accepte ce que mon intelligence voit de Dieu, mais je ne veux pas l'écouter s'il me parle. Or la thèse ontologiste est toute contraire.

Il est vrai que l'Ontologisme mènerait au rationalisme, s'il supposait que l'intelligence créée peut, par ses seules forces, voir immédiatement l'essence intime de Dieu; la révélation serait alors inutile. Mais l'Ontologisme est loin de soutenir une absurdité de ce genre. Il établit, au contraire, la nécessité absolue de la révélation divine pour connaître

l'essence intime de Dieu et quelques-unes de ses ordonnances ou de ses dispositions à notre égard.

On voit par là ce qu'il faut penser de ceux qui disent qu'une fois admis que Dieu se manifeste à l'homme par les lumières de la raison, on est en droit d'en conclure qu'il ne se manifeste que par les lumières de la raison. — L'Ontologisme n'est guère embarrassé de cet argument ridicule, que certains traditionalistes font sonner bien haut. Ce sophisme peut en effet se traduire de cette manière : J'admets que je puis voir le chef de l'État; donc je ne puis connaître, par la révélation qu'il m'en fera, des vérités qui le concernent et que je ne puis pas voir. Peut-on imaginer rien de plus absurde? Peut-on conclure en effet de ce qu'on peut voir un objet qu'on ne peut rien savoir de lui d'une autre manière? Ne sifflerait-on pas une conclusion de ce genre : Je peux voir un homme, donc je ne puis l'entendre parler; ou bien encore : Si j'admets que vous avez des yeux pour voir, je dois nécessairement refuser d'admettre que vous ayez des oreilles pour entendre?

Lors donc que l'ontologiste parle de la perception de l'infini, qu'on ne vienne pas lui dire : « Y pensez-vous? Si votre intelligence saisit Dieu, est-ce que vous aurez besoin d'une autre lumière, d'une autre révélation? Si voir les vérités de la raison, c'est voir Dieu, nous n'avons donc pas besoin d'une révélation et d'une Église pour nous enseigner; » ou, comme l'objecte un des coryphées du traditionalisme : « Si chacun de nous a la voix de Dieu en lui, qu'est-il besoin d'écouter la voix de Dieu hors de nous? » L'ontologiste n'a rien à redouter de cette folle exagération. Il répond que la première voix est limitée aux choses de l'ordre naturel, et que la révélation extérieure a principalement pour objet les vérités surnaturelles, que l'homme ne parviendrait jamais à connaître par la contemplation naturelle et philosophique de l'idée de Dieu.

Enfin, qu'il nous soit permis de le demander aux philosophes chrétiens qui nous font cette objection : N'ont-ils donc jamais prié? N'ont-ils donc jamais compris que « notre con-

versation est dans le ciel? » Ne savent-ils pas que l'on apprend beaucoup de choses en laissant son âme s'élever vers Dieu? Ignorent-ils que l'Église admet très-bien une communication directe, des rapports intimes de nos âmes avec Dieu, malgré les dangers qu'il peut y avoir dans la religion, et sans que les rapports sociaux en souffrent?

Ces faits doivent suffire pour leur faire comprendre qu'il n'y a pas des inconvénients graves à redouter, lorsqu'on admet que Dieu répond à beaucoup de questions naturellement par les idées, et surnaturellement par des mouvements intérieurs, des inspirations et des révélations. S'ils étaient des hommes d'oraison, s'ils comprenaient le langage des saints et la pratique de la vie chrétienne, ils ne nous diraient pas qu'ils ne peuvent s'imaginer « qu'un esprit qui croit que Dieu lui a parlé directement, personnellement, intérieurement, puisse, lorsqu'une grave circonstance se présente, abandonner cette révélation intérieure pour la révélation extérieure faite à l'Église et conservée par le Pape. » (*Annal. de Philos. chrét.*, décembre 1861, p. 475.)

Car, quoiqu'il soit bien vrai que l'homme peut abuser de cette « révélation intérieure, » de cette vue des idées, l'abus qu'il peut en faire ne prouve pas cependant qu'il n'a pas cette vue. Comme aussi l'existence, dans son âme, de cette vue de Dieu, ne prouve en aucune façon qu'elle doive lui suffire, et qu'il puisse refuser de se soumettre à une révélation surnaturelle.

CHAPITRE X.

L'ONTOLOGISME N'EST PAS LE PANTHÉISME, N'ENFANTE PAS LE PANTHÉISME, NE TEND PAS AU PANTHÉISME.

Le panthéisme suppose que la raison objective et la raison subjective, la raison divine et la raison humaine ne sont qu'une même chose. Or, l'Ontologisme est précisément la négation de cette monstrueuse hypothèse. Il la rejette en montrant que la raison divine, quoique intimement unie à l'intelligence humaine, s'en distingue radicalement. C'est bien hautement qu'il proclame que l'Être infini exclut toute limite, toute imperfection, qu'il n'a rien de commun avec le fini, et que toute identité de l'infini avec le fini est absolument impossible.

Pour dériver de l'Ontologisme les rêveries panthéistiques, il faudrait soutenir que *la simple présence* de la lumière divine dans notre intelligence implique *l'identification* de cette intelligence avec l'Être divin. Conclusion qui est évidemment inadmissible, et qui ne découle en aucune manière de l'Ontologisme.

L'Ontologisme admet une union de simple présence entre l'âme humaine et l'Être infini. On ne voit donc pas comment on peut, de cette union, faire dériver une identification; on ne s'explique pas comment des écrivains catholiques en sont venus à dire que cette communication avec l'infini divinisait l'intelligence et conduisait au panthéisme. On ne trouvera

pas de raisonnement qui porte plus à faux que celui dont on a tiré cette objection. Il revient à celui-ci : Je vois Dieu, donc je suis Dieu ; je vois le soleil, donc je suis le soleil. On irait loin dans cette voie.

Revenons donc au simple bon sens, et reconnaissons que la perception de l'infini n'implique pas plus une identification de l'intelligence créée avec la souveraine Raison, que la perception de la lumière physique par notre œil n'implique l'identification de notre faculté de voir ou du sens de la vue avec cette lumière. Le sujet et l'objet sont présents l'un à l'autre, mais ils demeurent réellement distincts. Le système de la vision des idées en Dieu ne divinise donc pas l'intelligence humaine. Il en est, de cette vue des idées, comme de la vision d'un objet individuel quelconque saisi en lui-même dans la création ; aucun de ces actes n'identifie l'âme avec son objet.

D'ailleurs, en admettant une certaine union naturelle de l'âme avec Dieu, une union de juxtaposition, s'il est permis de parler ainsi, on ne voit pas comment les écrivains catholiques auxquels nous nous adressons pourraient s'en autoriser pour regarder l'Ontologisme comme une espèce de panthéisme. Car cette union naturelle est d'un ordre spécifiquement distinct et bien inférieur à l'union surnaturelle. Or, il est bien certain que, même dans l'union de la grâce, l'âme chrétienne ne se perd pas elle-même dans la substance de l'objet aimé. Dans la vision béatifique, dans l'union face à face, nous retrouvons toujours le principe de la séparation des substances. Même dans l'union de la nature humaine avec le Verbe de Dieu, la théologie maintient toujours l'ineffaçable séparation de la créature et du Créateur. Quelque profonde que puisse être cette union, il n'y aura jamais entre la nature humaine et la nature divine cette identification rêvée par quelques néoplatoniciens. A plus forte raison devons-nous conclure que l'union, que l'Ontologisme revendique comme propre à l'âme humaine, union qui est de toutes la moins intime, est très-éloignée du panthéisme.

On objecte cependant encore à l'Ontologisme qu'on a peine

à voir comment on peut éviter le panthéisme, si on déduit les conséquences de la vision des choses en Dieu. Et l'on se fonde, pour donner une base à cette objection, sur ce que, en admettant que les êtres finis ne peuvent être connus que dans l'essence divine, on pourrait être amené à supposer qu'ils n'ont pas de réalité distincte de cette essence. Ainsi, pour battre en brèche l'Ontologisme, on lui prête des absurdités; on imagine que, d'après ce système, lorsqu'on voit un arbre, une table, un livre, ce ne sont pas ces objets que l'on saisit, mais l'essence divine que l'esprit limite de certaines manières et qu'il tourne pour ainsi dire en tout sens. Comme si dans l'Ontologisme on était forcé d'admettre que l'intelligence voit en Dieu les objets créés qu'elle saisit par les sens. Nous avouerons donc très-volontiers que, si on voyait les êtres finis en Dieu, comme on y voit les idées, on ne verrait en eux que l'essence de Dieu, et nous reconnaissons qu'on pourrait alors être amené à conclure qu'on n'a le droit d'affirmer aucune autre existence que celle de Dieu. Dieu seul serait l'unique objet de notre intelligence, seul il serait aussi le sujet de toutes les imperfections que nous attribuons aux objets finis.

Mais, encore une fois, l'Ontologisme ne prétend pas que nous voyons les choses individuelles en Dieu. Il dit bien que Dieu est le seul objet des connaissances intellectuelles, mais il ajoute que nous ne voyons intellectuellement que des objets universels, des idées, et que nous saisissons les objets finis en eux-mêmes et par des perceptions d'une autre nature.

Nous venons d'énoncer un fait qui demande de notre part une attention sérieuse, parce que, s'il est bien compris, il nous donnera la solution de certaines difficultés qui paraissent insurmontables.

Une exacte analyse des forces de l'âme nous apprend qu'il y a en nous *l'intelligence pure* et les divers *sens internes* ou *externes*. Si l'on veut éviter l'erreur, il ne faut pas confondre les opérations de ces diverses facultés, ni les prendre arbitrairement l'une pour l'autre. Il ne faut pas vouloir, par exemple, étudier l'âme avec les sens externes, et l'on ne doit pas s'imaginer qu'on peut la voir par *l'intelligence pure*. A

toute connaissance intellectuelle doit répondre un objet universel (1), et ainsi ceux qui veulent voir intellectuellement l'individuel sont aussi ridicules que ceux qui prétendraient que l'on voit par les oreilles et que l'on entend par les narines. Qu'il soit donc bien compris que nous connaissons les idées, les universaux, par l'intelligence, et les individus par les sens.

Il suit de là que, lorsque certains ontologistes disent que les êtres créés ne peuvent être connus en eux-mêmes, mais seulement dans l'essence divine, ils ne veulent pas dire autre chose sinon que la connaissance intellectuelle, universelle des choses est une connaissance qui n'a point pour objet l'individuel, mais l'idéal, le nécessaire, l'absolu, le divin. C'est pour n'avoir pas tenu compte de cette distinction de nos facultés et de leurs objets, que les adversaires de l'Ontologisme en sont venus à le confondre avec le panthéisme.

Suivons leurs raisonnements; nous n'aurons pas beaucoup de peine à trouver le défaut de la cuirasse. « Tout ce qui est, disent-ils, est vrai; et tout ce qui est vrai est connaissable. On ne peut donc ôter à un être la puissance d'être connu, sans le priver par là même de sa réalité. Par conséquent, dire que ces êtres finis ne sont connaissables que dans l'essence divine, c'est dire qu'ils n'ont pas de réalité distincte de l'essence divine. » (*De l'Unité*, etc., p. 173.)

A cela nous répondons que « tout ce qui est vrai, est connaissable » intellectuellement ou par les sens, et que nous n'ôtons à aucun être la puissance d'être connu intellectuellement par son idée et sensitivement en lui-même. Par conséquent, lorsque nous disons que les êtres finis ne sont con-

(1) C'est le principe d'Aristote adopté par saint Thomas : Universale secundum rationem est notum; singulare autem secundum sensum; d'où il suit que l'intellect ne peut avoir que des connaissances universelles (*Summ. theol.*, p. I, q. LXXXVI, 1). Bossuet reproduit cette définition, lorsqu'il dit que « l'entendement a pour objet des vérités éternelles. » Le P. Ramière lui-même met dans la bouche des ontologistes et paraît accepter cette définition : « La raison humaine dont la fonction propre est de contempler l'universel, l'immuable, l'infini. » (p. 189.) Seulement nous ne comprenons pas comment il refuse ensuite à la raison une contemplation, une vue quelconque de l'infini.

naissables intellectuellement que dans l'essence divine, nous ne leur enlevons pas leur puissance d'être connus par les sens, nous ne les privons d'aucune réalité; nous ne disons pas qu'ils n'ont pas de réalité distincte de l'essence divine; nous distinguons très-bien au contraire l'idée et les individus; nous soutenons que l'idée est en Dieu, tandis que les individus sont en eux-mêmes, hors de Dieu, et nous ajoutons enfin que nous connaissons l'idée par l'intelligence et l'individu par les sens.

Dès lors, en disant que les individus existants, les êtres finis, ne sont connaissables intellectuellement que dans l'essence divine, nous sommes loin de prétendre « qu'ils n'ont pas de réalité distincte de l'essence divine. »

Mais nos adversaires aiment mieux mêler et confondre les objets de nos connaissances et ces connaissances elles-mêmes; ils arrivent ainsi à des résultats panthéistiques qu'ils se hâtent de nous attribuer. Le P. Ramière va nous donner un spécimen de cette étrange manière d'argumenter : « C'est un fait indubitable, dit-il, que nous connaissons intellectuellement les choses existantes aussi bien que les choses possibles, et que bien que nous puissions abstraire l'essence de l'existence, ces deux objets se confondent pourtant toutes les fois qu'une réalité concrète se présente à notre esprit : ainsi la conscience intellectuelle que j'ai de moi-même a pour objet tout à la fois et mon individualité existante, et mes propriétés essentielles; je me connais comme homme et je vois en moi l'essence de l'humanité. Il est donc manifeste que notre esprit voit les existences là où il voit les essences, et que s'il voit les essences en Dieu et non en elles-mêmes, c'est en Dieu aussi et non en eux-mêmes qu'il voit les êtres existants. Les ontologistes conséquents ne reculent pas devant cette déduction (p. 161). »

Reprenons : « C'est un fait indubitable que nous connaissons intellectuellement les choses existantes. » — Très-bien! ce fait est admis. Mais il ne faut pas oublier qu'il embrasse deux actes distincts, dont l'un est intellectuel et saisit l'idéal de l'objet individuel existant; tandis que l'autre, qui appartient

au sens intime ou aux sens externes, a pour objet, la chose existante, l'individu lui-même. Ainsi connaître intellectuellement une chose existante, c'est connaître en même temps cette chose et l'idée sous laquelle je dois la classer. C'est cette dualité d'objets qui nous permet d'abstraire l'essence (l'idée), de l'existence. Mais il est faux de dire que « ces deux objets se confondent toutes les fois qu'une réalité concrète se présente à notre esprit. » Ils sont juxtaposés, et vus par l'âme en même temps; mais ils sont eux-mêmes très-distincts : l'un est éternel, immuable; l'autre est contingent et dans un état continuel de défaillance. Lorsque j'ai conscience de moi-même, je connais donc mon individualité existante, et son idée, ou son essence; mais ce n'est pas en moi que je vois intellectuellement cette idée ou cette essence, comme le suppose le Révérend Père; je n'en saisis en moi, par le sens intime, que la copie.

Donc, puisque les essences ou les idées et les existences finies ne sont pas mêlées et confondues ensemble, il ne s'en suit pas « que je vois les existences là où je vois les essences; » il ne s'en suit pas que, si « je vois les essences en Dieu, c'est en Dieu aussi que je vois les êtres existants finis. » Cette conclusion est inadmissible, et c'est le contraire qu'il faut dire. Les idées ou essences sont radicalement distinctes des existences finies; je vois par l'intelligence les idées où elles sont, c'est-à-dire, en Dieu, et je vois par les sens les existences où elles sont, c'est-à-dire en elles-mêmes.

On comprend ainsi très-bien que nous ne voyons pas les êtres individuels en Dieu. Nous ne les voyons pas intellectuellement; nous ne voyons de cette manière que leurs idées. Aussi, lorsque certains « ontologistes conséquents » disent « qu'ils voient les êtres existants en Dieu, » il faut les interpréter conformément à leur système. L'intelligence pure, l'intelligence proprement dite, d'après eux et d'après tous les philosophes de quelque renom, n'ayant pour objet que l'éternel et le nécessaire, ils sont bien obligés d'admettre qu'ils ne connaissent pas *intellectuellement* les êtres existants en eux-mêmes; qu'ils ne les connaissent intellectuel-

lement qu'en Dieu, seul objet qui renferme tout ce qui est éternel et absolu. Il est dès lors bien entendu que, lorsque ces ontologistes assurent qu'ils voient les êtres existants en Dieu, ils ne prétendent voir alors que ce que leur intelligence peut saisir, c'est-à-dire, les idées de ces êtres finis; puisque l'intelligence n'a pas pour objet les choses individuelles et contingentes. Cette manière de parler, « nous voyons (intellectuellement) les êtres finis en Dieu, » doit se traduire par celle-ci, « nous voyons en Dieu les idées des êtres finis. »

Telle est la vraie théorie de la connaissance humaine : lorsque mes sens saisissent tel triangle, telle maison, tel arbre, mon intelligence détermine, dans l'idée de l'étendue ou dans l'idée de la matière, diverses idées spéciales qui sont les types généraux des individus que je connais d'ailleurs sensitivement comme existants, et c'est ainsi que j'ai, non plus seulement une connaissance brute, mais une connaissance intellectuelle de ces objets. Je saisis alors en même temps les idées de ces individus par un acte intellectuel, et leur individualité par les sens. Dès qu'on admet cette explication de la connaissance dans l'homme, et il est impossible de ne pas l'admettre, on fait aisément bon marché de toutes les extravagances et de toutes les folies que les péripatéticiens modernes mettent sur le compte des ontologistes.

Il n'est pas possible, en effet, de s'empêcher de sourire lorsqu'on entend le P. Ramière faire gravement l'observation suivante :

« Certes, ce n'est qu'en donnant à la conscience un bien violent démenti, que l'ontologisme peut me persuader que cette plume avec laquelle je me vois écrire, ce papier sur lequel je me vois tracer divers caractères, ne sont ni ma plume, ni mon papier, mais l'essence divine que je limite de diverses manières et que je tourne en tout sens. » (P. 170.)

Nous voudrions bien savoir, mon Révérend Père, quel est l'ontologiste qui a voulu vous persuader ces sottises. On vous dit que vous ne voyez pas votre papier, votre plume par votre intelligence, mais par vos sens; que vous ne vous voyez pas

vous-même intellectuellement, que votre intelligence n'a pour objet que les idées dont vous sentez les individus comme existants; c'est la définition même de l'intelligence; et vous en concluez que l'Ontologisme veut vous persuader que ces individus sont eux-mêmes l'essence divine que vous tournez en tout sens. Il faut avoir une bien grande envie de relancer l'Ontologisme pour oser lui faire un si grave reproche. Où a-t-on vu qu'il n'admet que la seule existence de l'idéal? Quel est l'ontologiste qui refuse à l'homme les facultés et les connaissances qui ont pour objet l'individuel existant? Quel est celui qui n'admet pas en dehors du monde idéal la réalité du monde fini, ou de cet ensemble de tous les individus créés?

Que le Révérend Père ne s'effraye donc pas; on ne veut lui enlever ni sa plume, ni son papier; on veut simplement l'amener à reconnaître qu'il ne voit pas ces objets par son intelligence, et que cette faculté n'en saisit que les idées. Qu'il soit ensuite bien persuadé qu'on lui accorde très-volontiers qu'il voit sa plume et son papier par ses yeux, qu'il les touche par ses mains, et que ces objets individuels sont bien réellement existants en eux-mêmes et infiniment distincts de l'essence divine. L'Ontologisme ne cherche donc pas à donner « un violent démenti à sa conscience; » il enseigne en effet, aussi bien que tout autre système, qu'à côté de l'intelligence il y a aussi en nous la faculté de sentir.

Il en est de même pour la connaissance que le moi a de son être. Le Révérend Père prétend que « si l'intelligence se connaît elle ne peut se connaître qu'intellectuellement » (p. 164); ce qui est faux, puisque l'intelligence ne se connaît que par le sens intime; et qu'ainsi le moi ne connaît par l'intelligence, que l'idée générale sous laquelle se rangent tous les êtres intelligents. Vouloir que le moi se connaisse par l'intelligence, c'est donc aussi absurde que si l'on voulait qu'il se connût par le sens de l'ouïe ou par le sens du toucher.

Toutefois, quoique nous ne connaissions point par l'intelligence notre propre réalité et nos propres actes, il ne faut

pas en conclure que nous ne nous connaissons pas. L'observation que nous venons de faire nous montre très-bien que nous nous connaissons par le sens intime. Elle suffira donc pour réduire dans de justes bornes les déclamations suivantes :

« Que dire surtout de l'assurance avec laquelle on me nie que je me connaisse moi-même en moi-même , du démenti qu'on donne à celle de toutes les persuasions naturelles qu'on avait jusqu'ici regardée comme la plus inattaquable, la plus inaccessible à toute ombre de doute, et sur laquelle saint Augustin, bien avant Descartes, avait cru pouvoir s'appuyer comme sur un inébranlable fondement pour convaincre ceux qui niaient tout et amener les sceptiques eux-mêmes à la certitude ? Quoi ! quand je dis moi, ce n'est pas moi que je connais, ce n'est pas mon être que je saisis, ce n'est pas mon intelligence qui est l'objet de mon idée en même temps qu'elle en est le sujet ? Mais alors quel est cet être que ma conscience me montre connaissant, voulant, agissant bien ou mal ? Est-ce l'être de Dieu, par hasard ? Il faut bien le dire ; car enfin je n'ai pas deux moi en moi ; celui qui veut, qui fait le bien quelquefois, et souvent, hélas ! le mal, c'est bien ce même être que saisit ma conscience. Si vous m'enlevez ce dernier pour lui substituer l'essence divine, dites alors que ni vous ni moi nous n'agissons, dites que nous n'existons pas, mais que Dieu seul existe et que lui seul agit. » (P. 168).

Toute cette rhétorique aurait pu trouver ailleurs un emploi plus digne d'elle. Car, mon Révérend Père, on ne vous nie pas que « vous vous connaissiez vous-même en vous-même » par le sens intime ; on vous refuse seulement la connaissance intellectuelle de vous-même ; parce que vous êtes un objet individuel, et que la connaissance intellectuelle a pour objet l'universel. On ne fait en cela que reproduire la pensée d'Aristote et de toute l'école. Ne venez donc pas nous dire que « nous donnons un démenti à celle de toutes les persuasions naturelles qu'on avait jusqu'ici regardée comme la plus inattaquable. » Vous pouvez retirer toutes vos doléances ; il est inutile de vous écrier : « Quoi ! quand je dis

moi ce n'est pas moi que je connais, ce n'est pas mon être que je saisis, etc. ? »

Rassurez-vous ; personne ne veut vous enlever votre être, on ne vous force pas plus que Sosie à renoncer à votre moi ; et en vous disant que vous ne le connaissez pas par l'intelligence, mais seulement par le sens intime, on n'en détruit pas la réalité ; l'être que votre conscience vous montre c'est bien vous-même. Mais lorque vous avez la conscience *intellectuelle* de vous-même, vous ajoutez à votre acte de simple conscience un acte intellectuel qui a pour objet l'idée même de votre être, idée qui est distincte de vous, qui a une réalité indépendante de la vôtre et qui subsiste dans l'éternelle essence. Vous n'avez donc pas besoin d'imaginer que les ontologistes veulent remplacer votre être par celui de Dieu. Ils ne cessent de vous dire que, quoique vous ne voyiez votre idéal qu'en Dieu, cependant vous vous sentez vous-même en vous-même; c'est bien vous, être individuel, qui existez, qui agissez, qui faites « le bien quelquefois, et souvent, hélas! le mal, » comme vous le dites vous-même, et comme nous le prouvent d'ailleurs vos attaques contre l'Ontologisme. Ce n'est donc pas nous qui dirons « que Dieu seul existe et que lui seul agit. »

Nous pouvons encore relever dans le passage suivant la même confusion que l'on cherche à établir entre l'objet de l'intelligence et les objets individuels que saisissent les sens. Nous soutenons que nous n'avons pas la connaissance intellectuelle du fini, et cela suffit aux néopéripatéticiens pour en conclure que nous n'avons aucune connaissance du fini ; que nous ne connaissons que l'infini, et que nous nous indentifions avec l'infini. Voici ce raisonnement fallacieux pris sur le fait.

« Il est évident, dit le P. Ramière, que je n'ai le droit d'affirmer l'existence que de ce que je connais immédiatement ou de ce qui découle nécessairement de l'objet immédiat de ma connaissance. Or, l'existence de l'être fini ne découle pas nécessairement de l'existence de l'Être infini ; si donc l'objet de ma connaissance n'est pas l'être fini, mais seulement l'essence infinie de Dieu, je n'ai le droit d'affirmer d'autre existence que celle de Dieu. Donc, pour moi, Dieu seul existe, et

c'est son Être un et toujours identique à lui-même qui est le sujet de toutes les qualités et de toutes les imperfections que j'ai jusqu'ici attribuées à des êtres différents. » (P. 173.)

Par cette voie, le Révérend Père arrive parfaitement au panthéisme; mais s'il y aboutit, ce n'est pas aux principes ontologistes qu'il le doit, mais à lui-même, mais à son imagination et à son inintelligence du système qu'il attaque.

Si je n'avais que des connaissances intellectuelles (hypothèse impossible, puisqu'il faudra toujours qu'on me laisse le sens de moi-même), je ne connaîtrais pas l'être fini, je n'aurais pas le droit d'affirmer d'autre existence que celle de Dieu. Mais, lorsqu'à côté des connaissances intellectuelles je reconnais en moi des connaissances individuelles, il n'est pas vrai qu'on puisse dire que, pour moi, Dieu seul existe. Encore moins serait-on autorisé à me reprocher de croire que cet Être infini se compose de tous les individus et de tous les êtres finis, puisqu'au contraire, après avoir établi une distinction profonde entre ma connaissance intellectuelle de l'infini et les diverses connaissances que j'ai du fini, je soutiens que l'infini et le fini sont essentiellement distincts; j'affirme l'existence de l'un et de l'autre, sans chercher à les déduire l'un de l'autre, et je n'en viens jamais à les confondre.

Ainsi, l'Ontologisme ne triomphe pas seulement du panthéisme subjectif de Fichte, qui identifie le sujet avec l'objet, il se sépare aussi nettement du panthéisme objectif de Schelling, qui consiste à ne considérer tous les êtres et toutes les idées que comme les diverses formes relatives d'une seule substance absolue. Et lorsqu'on nous demande de prouver qu'en affirmant, comme nous le faisons, l'unité de l'élément ontologique et sa présence dans toutes les idées intellectuelles dont il est le fonds commun, nous n'autorisons pas les panthéistes à affirmer qu'il est aussi le fonds commun de toutes les existences, nous répondons qu'en un sens très-vrai c'est toujours Dieu que l'on voit lorsqu'on voit intellectuellement les créatures. Mais nous ajoutons que voir intellectuellement les créatures, ce n'est pas voir les créatures, mais leurs idées. D'où il suit que les êtres finis n'entrant jamais

dans l'objet de l'intelligence, et ne se confondant jamais avec lui, nous nous trouvons dès lors séparés radicalement et essentiellement de toute doctrine panthéiste.

Nous avouons donc que si l'élément ontologique se composait, comme l'absolu des panthéistes, de l'être et de l'existant, de l'idéal et du réel, il emporterait la confusion du fini et de l'infini. Mais, comme nous distinguons et séparons très-bien cet élément ontologique et les idées qu'il renferme, du monde des choses finies, des individus, de la variété et de la multiplicité, il ne s'en suit évidemment pas que Dieu soit le fonds commun des existences, parce qu'il est le fonds commun des idées (1).

D'autres adversaires de l'Ontologisme le faussent encore d'une autre manière, pour l'amener à la grossière erreur que

(1) Le P. Ramière a trouvé bon de mêler à l'Ontologisme une théorie de la création sur laquelle nous n'avons pas à nous prononcer actuellement. Toutefois, nous croyons devoir dire qu'elle n'est en aucune manière, comme il le prétend, une application à l'ordre des réalités, de la théorie ontologique de la connaissance. Le système de la vision des idées en Dieu est entièrement indépendant de cette explication incriminée.

Le savant qui l'a imaginée part de ce principe, que « Dieu renferme nécessairement les perfections des créatures, » et il en conclut que « l'être lui-même des créatures se trouve et dans les créatures et en Dieu. » Or, la première proposition n'appartient pas d'une manière particulière à l'Ontologisme; elle est commune à toutes les écoles, et en ce qui regarde la conclusion, nous avons fait tous nos efforts pour comprendre en quoi elle est plutôt ontologiste, que péripatéticienne, et nous n'y avons point réussi. Nous croyons que l'on pourrait avec autant de droit l'attribuer au P. Ramière lui-même, puisqu'il admet le principe tout aussi bien que nous.

Le Révérend Père ne désigne, au reste, l'auteur de cette dissertation, objet de ses attaques, que sous son titre d'ecclésiastique. Nous croyons devoir ajouter qu'elle a été composée à Vals, comme l'ouvrage du P. Ramière. Apportée à Rome par le P. Boulanger, député à la congrégation des Procureurs de la Compagnie de Jésus, elle valut à son auteur, alors jésuite, une lettre flatteuse du T. R. P. Général, qui, après l'avoir soumise à l'examen de quatre théologiens, ordonna de la publier. Le P. Ramière trouve que la doctrine qu'elle renferme est « le panthéisme le plus nettement accusé. » (p. 178.) Nous pourrions très-bien le lui accorder; mais alors il nous permettra de conclure que la Compagnie de Jésus, à qui revient la responsabilité de cette publication, a approuvé et enseigné le panthéisme, et que dès lors sa doctrine n'est pas toujours très-sûre. On trouvera ainsi moins étrange qu'elle ait autorisé la publication de l'ouvrage du P. Ramière, et l'on ne sera pas étonné de le voir tôt ou tard désavoué lui-même par quelques-uns de ses confrères.

nous venons de combattre. Ils supposent d'abord que, dans ce système, les idées sont congénères et subjectives à l'âme, et ils disent ensuite : « Si l'homme a en lui-même l'idée de l'infini, cette idée, ayant sa source dans l'infini, en est un écoulement; dès lors, il est de la même nature que l'infini; par conséquent, en admettant en lui l'idée de l'infini, on se noye dans le panthéisme. » Ces philosophes supposent donc que, d'après les ontologistes, les idées absolues, nécessaires, sont notre fonds; qu'elles nous viennent de notre nature, et qu'elles se manifestent par le développement et comme par une espèce de germination du moi. Mais c'est prêter bien gratuitement à l'Ontologisme l'erreur même dont il est une réfutation constante. L'objectivité des idées et leur séparation essentielle de toute intelligence finie est un des principes fondamentaux de l'Ontologisme. D'après ce système, Dieu met les idées devant notre âme, mais sans les séparer de son Être et sans les identifier avec le nôtre. Il nous les montre; nous les voyons en lui nécessairement d'une manière implicite, et nous les regardons d'une manière détaillée, si nous le voulons et si les circonstances nous le permettent.

Les écoles qui supposent que nous ne voyons que nos modifications ouvrent, il est vrai, la voie à ceux qui en concluent que, puisque nous voyons l'Éternel, l'immuable, nous sommes identiques avec l'Éternel et l'immuable, nous sommes Dieu. Mais l'ontologiste, commençant par établir que les idées qu'il voit sont distinctes de lui, pose un principe opposé à la doctrine panthéiste.

C'est donc à tort qu'on a cherché un rapprochement entre l'Ontologisme et le panthéisme.

Que quelques ontologistes se soient peut-être mal exprimés à certains égards, c'est ce que nous ne voulons pas examiner en ce moment. Mais, ce qu'il faut établir, c'est que la théorie ontologiste, telle que nous l'avons exposée, ne se prête aucunement aux hallucinations du panthéisme, et c'est ce que nous croyons avoir fait d'une manière péremptoire.

CONCLUSION

L'Ontologisme repousse donc avec avantage, nous croyons l'avoir prouvé, cet opiniâtre assaut que viennent de lui livrer les néopéripatéticiens. Les objections qu'ils ont entassées contre cette théorie sont sans force devant l'exposé que nous en avons donné. Après avoir abordé les faits sur lesquels reposent les accusations, nous avons démenti les erreurs, réduit les exagérations, répondu victorieusement aux imputations étranges, aux malveillantes assertions, et préparé le lecteur à rendre un arrêt impartial. Il a pu voir que les plaintes des prétendus disciples de saint Thomas ne sont pas fondées, et qu'il ne résulte de leurs efforts aucune difficulté qui oblige les ontologistes à se détourner de la voie où ils se sont engagés à la suite des plus grands docteurs, à la suite de saint Augustin, de saint Bonaventure, de Bossuet et de Fénelon. Nous avons vu que leur principal adversaire s'est permis des infidélités, des contre-sens et des paralogismes sans nombre. Nous avons repris les pièces du procès que le P. Ramière a fait au système ontologique, et nous avons vu que cette philosophie persiste avec une fermeté invariable.

Ceux qui adhèrent à ces principes n'ont à faire aucun effort pour en maintenir l'orthodoxie. En accordant à l'intelligence une certaine vue de Dieu, ils ne la gratifient pas, par là même, de la vision intuitive de l'essence divine. Il ne

leur est aucunement difficile de découvrir une distinction profonde et radicale entre la connaissance immédiate, extuitive ou abstraite de Dieu, qui est essentielle à l'esprit humain, et la vision intuitive des âmes consommées dans la béatitude céleste.

Nous avons montré d'ailleurs que l'Ontologisme n'établit aucune « imprudente confusion de la nature avec la grâce. » Nous avons fait voir qu'il y a une opposition complète entre ce système et le rationalisme.

Nous avons également prouvé qu'il n'a « aucune affinité avec le panthéisme, » et qu'il est bien éloigné d'y conduire « ceux qui en déduiraient jusqu'au bout les conséquences. » Enfin, lorsque le P. Ramière nous a parlé de condamnations portées contre l'Ontologisme par les Congrégations romaines, après avoir suivi toutes les traces qu'il nous a indiquées, nous avons reconnu que tous les chefs d'accusation sont dépourvus de fondement, et que la procédure tout entière est une chimère et un jeu de son imagination.

Il est donc permis aux ontologistes, en protestant de nouveau contre ces frivoles et calomnieuses accusations intentées à leur système, de ne pas se laisser prendre au leurre d'une conciliation impossible, de ne pas se laisser tenter de céder le sceptre à je ne sais quelle philosophie qui, sous prétexte d'éviter des erreurs qui n'ont aucune existence, en établirait d'autres qui seraient bien autrement réelles. Un moment viendra, ils n'en doutent pas, où les véritables intérêts de la religion parleront assez haut pour imposer silence à des oppositions que rien ne motive, à des griefs sans fondement sérieux; alors, ils en ont la confiance, cet Ontologisme, qu'il est aujourd'hui de mode, parmi nos adversaires, d'abaisser et de flétrir, se relèvera dans leur esprit, plus admirable encore, devant des recherches plus consciencieuses de leur part, et ils travailleront eux-mêmes à dissiper la prévention funeste qu'ils ont excitée contre lui.

Pour hâter ce jour désiré qui amènera une vraie restauration philosophique, et qui nous permettra enfin de jouir des heureux fruits de la paix, il ne sera pas inutile de jeter

un coup d'œil rapide sur la théorie péripatéticienne. Peu de mots nous feront comprendre, au reste, combien elle est impuissante pour expliquer la présence des perceptions intellectuelles dans nos âmes.

Si l'on examine, en effet, le procédé de l'auteur du livre *de l'Unité*, etc., on verra facilement que la solution qu'il propose n'est en réalité que l'énoncé du problème. On veut savoir comment l'homme, en saisissant des objets individuels, peut avoir des connaissances générales. Le Révérend Père nous répond que ce résultat se produit en nous parce que nous avons la faculté de généraliser.

Pour que la connaissance qu'il a d'un objet individuel devienne universelle, il n'a, dit-il, qu'à considérer les propriétés qui lui sont essentielles, les séparer des autres manières d'être qui lui sont accidentelles, isoler les unes des autres par « ce pouvoir d'*abstraction*, que personne ne saurait lui nier (p. 195), » et aussitôt il saisit l'universel.

Le Révérend Père ne voit pas que cette abstration ne peut s'opérer qu'à l'égard d'un objet qui renfermerait à la fois l'universel et l'individuel. Il ne comprend pas que, l'universel et l'individuel s'excluant, ce n'est pas dès lors avec des propriétés extraites de ce dernier qu'il parvient à former l'universel. Sans l'idéal que l'intelligence saisit en dehors de l'individuel, il n'obtiendrait que des abstractions individuelles. Ainsi, lorsqu'il a devant lui un objet fini, un arbre, par exemple, il peut faire diverses abstractions et voir *telle* épaisseur, *telle* hauteur, *telle* couleur, *telle* dureté. Les animaux voient toutes ces individualités. Mais, lorsqu'il saisit l'idée d'arbre, il ajoute un terme qu'il ne peut tirer de la perception empirique, puisqu'elle ne le contient pas, il franchit l'objet individuel, il passe au-delà ; ce qu'il ne pourrait certainement pas faire dans son système.

D'ailleurs, pour séparer les propriétés essentielles de celles qui ne sont qu'accidentelles, il a besoin d'être guidé, il faut qu'il ait devant lui un type qui lui présente les seuls éléments essentiels. A défaut de cet idéal, il n'aboutirait qu'à des absractions arbitrairement formées. Les péripatéticiens qui

s'enfonceraient ainsi dans l'individuel, sans la perception d'une idée, ressembleraient au voyageur qui essayerait d'avancer, sans lampe, dans les ténèbres des catacombes. Leur méthode serait stérile, il ne peut y avoir aucun doute à ce sujet, si la perception de l'infini n'éclairait la pratique au flambeau des idées.

Aussi ces philosophes se gardent-ils bien d'exécuter ce qu'ils disent. En saisissant l'individuel, ils ne se dépouillent pas des principes constitutifs de leur intelligence. La perception de l'infini les accompagne dans toutes leurs sensations, et leur sert à voir les idées des objets de ces sensations. Ne s'isolant pas du monde intelligible, et continuant à jouir de la vue des idées, il leur est permis de s'élever sur leurs ailes, jusqu'aux plus grandes hauteurs de l'abstraction, d'y planer, d'y faire mille évolutions. Ils font alors de l'Ontologisme à leur insu, comme M. Jourdain faisait de la prose, *sans le savoir*. Leur intelligence continue à fonctionner, quoiqu'ils définissent mal cet instrument des connaissances universelles, et qu'ils en ignorent le mécanisme.

Il est fâcheux qu'ils ne puissent réaliser dans leur âme l'hypothèse de Condillac et se réduire à la simple connaissance des choses individuelles. Alors nous verrions beaucoup mieux combien il leur est impossible de s'élever à la connaissance de l'universel. Mais ces divisions, qui ne peuvent se réaliser dans un être intelligent, doivent néamoins être soigneusement remarquées par le philosophe. Il faut que l'analyse intellectuelle sépare les éléments divers de la pensée, et restitue à chaque faculté ce qui lui revient.

En mettant ainsi à découvert les conditions et la nature de l'intelligence, on verra que le phénomène de la sensation est profondément modifié dans un être intelligent. Toute sensation est reçue intellectuellement dans un être de ce genre. Ce qui veut dire que la production d'une sensation détermine en lui la perception de l'idée correspondante à l'objet individuel qui excite cette sensation. L'homme voit ainsi l'universel en même temps que l'individuel, parce qu'il a une intelligence, et que cette intelligence constituée

par la perception de l'infini voit, dans ce souverain être, les idées universelles et immuables des objets individuels qui s'offrent à ses sens. La sensation humaine saisit ainsi un objet qui comprend deux éléments bien tranchés, l'individuel et l'idéal. Il est donc très-vrai que, lorsque l'âme humaine saisit un double objet intellectuellement et sensitivement, elle peut faire abstraction de l'un des éléments de ce double objet, et porter son attention sur l'idéal, ou s'arrêter sur l'individuel; ce qu'elle fait le plus habituellement. Mais elle ne peut, en faisant abstraction de l'individuel, retenir l'universel, que parce qu'elle le tient déjà, que parce qu'elle l'a déjà saisi par son intelligence.

Les péripatéticiens nous cachent cette première évolution de leur âme. Ils prennent la connaissance déjà formée et dans son acte complet; ils ne l'analysent pas ; ils n'examinent pas comment elle se produit, et ne distinguant pas les deux sources d'où proviennent ces deux éléments objectifs, ils s'imaginent qu'il leur suffit d'en avoir un pour en extraire l'autre.

Cependant il n'en saurait être ainsi. L'âme humaine apportant d'un côté par son intelligence la vue de l'universel, et saisissant de l'autre l'individuel par les sens, peut faire abstraction de l'un ou de l'autre de ces éléments; elle a devant elle une synthèse qui lui permet d'analyser. Alors le mot abstraction a un sens. Mais en ne supposant dans leur âme que la connaissance de l'individuel, les péripatéticiens peuvent appeler tant qu'ils voudront l'abstraction à leur secours, ils n'obtiendront jamais l'universel ; un objet individuel ne peut donner que ce qu'il contient, et il n'y a rien en lui qui ne soit individuel.

Aussi est-ce bien en introduisant d'ailleurs, et par une autre voie, l'élément idéal, que le P. Ramière parvient à se fixer ensuite sur cet élément, en faisant abstraction de l'individuel. Nous pouvons très-bien le remarquer dans l'explication qu'il nous donne lui-même de sa méthode :

« Ce procédé de la *généralisation* par l'abstraction n'est pas tellement propre à la philosophie, dit-il, qu'il ne soit

aussi en usage dans les autres sciences. Il serait étrange que des philosophes eussent de la peine à en saisir la portée, alors que chaque jour des enfants la saisissent sans peine dans nos écoles. Que fait, en effet, un professeur de géométrie pour faire connaître à son élève les lois essentielles du triangle? Il trace sur le tableau un triangle quelconque, qui sera rectangle ou équiangle, isocèle ou scalène, peu importe ; il lui démontrera que dans ce triangle les trois angles sont égaux à deux angles droits. Il lui fera remarquer que, dans la démonstration de cette égalité, on n'a tenu aucun compte de la forme particulière du triangle donné, mais uniquement de sa forme triangulaire; on en conclut qu'elle appartient au triangle en tant que triangle, et que, par conséquent, elle se retrouve dans tous les triangles possibles. Appliquez ce même procédé à quelque propriété essentielle que ce soit, depuis la première et la plus commune qui est l'être, jusqu'à la plus parfaite qui est l'intelligence, et vous expliquerez sans peine comment l'esprit a l'idée universelle de sa propriété. » (P. 196).

Cette description expose un fait incontestable, et qui n'est ignoré par aucun philosophe ; elle ne l'explique pas. Tout le monde sait que la sensation humaine n'est pas une sensation purement brute et animale ; c'est une sensation qui est complétée par un acte intellectuel. D'où il résulte que la simple sensation d'un objet individuel est accompagnée d'une perception de l'idéal. C'est ce dernier acte qu'il faut expliquer, et, d'après les paroles du P. Ramière, nous voyons très-bien qu'il n'a pas même compris la question qu'il se propose de résoudre. Il s'agit de savoir comment, en voyant un triangle, je saisis en même temps l'idée éternelle et universelle du triangle. Le Révérend Père se borne à dire que nous la saisissons à propos d'un triangle quelconque. Encore une fois, c'est exposer le problème, ce n'est pas le résoudre.

Le Révérend Père aurait dû remarquer ensuite que son professeur de géométrie, pour tracer un « triangle quelconque, » doit avoir déjà l'idée par laquelle il connaît ce triangle, comme possible. Puis, il aurait dû insister sur un fait

qui passe inaperçu pour lui ; savoir, qu'à l'instant même où l'élève a la sensation du triangle tracé sur le tableau, il saisit l'idée générale qui lui permet de voir qu'un triangle peut être rectangle, isocèle, scalène, etc., sans rien perdre de sa qualité de triangle. Ajoutons encore que le Révérend Père aurait dû savoir aussi, Aristote et saint Thomas l'ont dit assez souvent, que toute démonstration part de l'universel, de l'éternel et de l'immuable. Il aurait compris alors que le mathématicien ne démontre rien de tel triangle particulier ; qu'il ne démontre pas, par exemple, que dans « *ce triangle* les trois angles sont égaux à deux angles droits, » pour en conclure que cette propriété appartient à tout triangle. Sa conclusion serait alors plus étendue que ses prémisses. Le mathématicien agit d'une manière plus rationnelle. Il trace une figure sur le tableau, pour frapper les sens et permettre à l'esprit de son élève de saisir par l'intelligence l'idée du triangle, les propriétés que renferme sa définition, et c'est sur cette idée qui embrasse tous les triangles possibles qu'il base sa démonstration; c'est d'après elle qu'il travaille et qu'il arrive à des conclusions qui s'appliquent à tous les triangles.

Les philosophes ontologistes savent donc très-bien qu'un triangle suffit à l'homme pour que son intelligence saisisse l'idée du triangle ; ils connaissent parfaitement le procédé de l'abstraction. Mais ils savent de plus que ce procédé serait impossible, si l'on ne percevait l'idéal en même temps que l'individuel. Ils disent donc avec raison que les péripatéticiens sont dans l'erreur, lorsqu'ils s'imaginent trouver dans l'individuel seul ce qu'ils voient en même temps que lui et hors de lui. Car notre pensée, pour s'arrêter par l'abstraction à l'idéal, doit commencer par avoir une synthèse qui comprenne l'idéal et l'individuel. Or il est bien évident que cette synthèse ne se ferait jamais, en ne saisissant que l'individuel seul.

Les péripatéticiens qui veulent faire sourdre les universaux de l'individuel, comme les eaux de leur source, agissent plus follement encore que le chimiste qui, n'ayant devant lui que de l'azote, voudrait en extraire de l'oxygène. Il faut néces-

sairement que ce manipulateur possède déjà un mixte, un protoxyde d'azote, par exemple, dans lequel ce gaz se trouve combiné avec de l'azote. Mais alors, on le comprend aisément, il ne serait pas bien venu à prétendre qu'il extrait l'oxygène de l'azote lui-même, pris isolément et dans toute sa pureté.

Or, ce que nous ne pourrions nous empêcher de blâmer sur ce point, nous ne pouvons en aucune manière l'approuver à l'égard de l'autre. Car c'est bien certainement avec moins de raison encore que les péripatéticiens prétendent extraire les idées éternelles, immuables, universelles, des objets contingents, changeants et individuels. Leur théorie de l'abstraction est donc l'effet d'un mirage, qui leur fait croire qu'ils voient dans le fini ce qu'ils voient à côté de lui, dans l'infini, et qui les porte à attribuer à la sensation les évolutions de l'intelligence.

L'autorité de dom Gardereau donnera plus de poids aux observations que je viens de faire. Sa critique, publiée dans *le Monde* (30 juillet) met au jour tout le faible de la philosophie néopéripatéticienne. Il s'exprime ainsi :

« Quoique nous connaissions personnellement plus d'un « platonicien, » nous n'en connûmes jamais aucun qui se soit « représenté l'idée universelle comme un tout dont les êtres individuels sont les parties (1). » Tous, au contraire, posent en principe cet axiome aussi vieux que la philosophie elle-même : « Plus une idée est universelle, plus elle est simple. » Mais ils sont persuadés que la plus simple, la plus universelle de toutes les idées, celle de la vérité, doit préexister dans

(1) C'est peut-être par un de ses actes de bienveillante attention à l'égard des ontologistes que le P. Ramière leur attribue cette extravagante proposition. Ces philosophes disent bien sans doute, comme tout le monde, que l'idée universelle embrasse tous les individus de son ressort ; ce qui veut dire que tous les individus d'une même espèce se classent sous la même idée universelle ; mais assurément aucun d'eux ne s'est jamais « représenté l'idée universelle comme un tout dont les êtres individuels sont les parties. » Nous défions le Révérend Père d'en citer aucun. L'Ontologisme est la négation la plus radicale de cette erreur. En prouvant que les idées sont éternelles et immuables, il montre en même temps qu'elles sont indépendantes des individus, et qu'elles subsistent, même lorsque ceux-ci n'ont aucune existence.

la raison avant de procéder à un raisonnement quelconque, puisque sans elle il n'y a ni raisonnement, ni abstraction, ni conclusion possible. Notre auteur (le P. Ramière) affirme, il est vrai, que l'esprit humain fait tout cela parce qu'il a dans sa raison la faculté de le faire, « un pouvoir, assure-t-il, que personne ne saurait lui nier. » On en convient. Mais ce *quia habet facultatem abstractivam*, *discursivam* ou *intellectivam* ne nous dit pas la raison de la raison pour laquelle l'opium fait dormir. Il s'agit justement de savoir ce qui donne à cette faculté la vertu de raisonner, d'abstraire, etc. L'esprit humain raisonne, démontre, oh! c'est certain, l'expérience le prouve; mais, dit Joseph de Maistre, « ce n'est pas l'expérience, c'est l'*universel* qui est la racine de toute démonstration; l'universel qui préexiste à toute impression ou opération sensible, et qui est si peu le résultat de l'expérience que, sans lui, l'expérience sera *toujours* solitaire et pourra se répéter à l'infini, en laissant toujours un abîme entre elle et l'universel. Ce jeune chien qui joue avec vous dans ce moment a joué de même hier et avant-hier. Il a donc joué, il a joué et il a joué; mais point du tout, quant à lui, *trois* fois, comme vous; car si vous supprimez l'idée principe, et par conséquent préexistante, du *nombre*, à laquelle l'expérience puisse se rapporter, *un* et *un* ne sont jamais que *ceci* et *cela*, mais jamais *deux*. »

« Il en serait donc absolument ainsi pour l'élève en arithmétique ou en géométrie dont nous parlait le P. Ramière. S'il ne partait « de l'idée principe et par conséquent préexistante » de l'universel, de cet universel dont la vue lumineuse le constitue être raisonnable, il lui serait aussi impossible qu'à l'animal privé de raison d'arriver à rien d'universel sur la nature et les propriétés du triangle qu'il étudie, car *nature* et *propriété* ne pourraient jamais lui venir à l'esprit. Il ne sert à rien de répondre que la raison met un abîme entre l'homme et la bête; car la question est justement de savoir si la raison peut exister sans la lumière de l'*universel*, si l'uiversel n'est pas essent iellement inné dans sa raison, la lumière qui allume, qui fait briller cette

lampe de l'esprit. Or ce qui prouve que sans l'universel la raison ne luirait pas, ou n'existerait pas, c'est que sans lui nous ne pourrions ni raisonner, ni juger, ni abstraire. Nous ne pourrions *raisonner*. Tout raisonnement part d'un principe. Or, tout principe renferme au moins un terme universel, et les *premiers principes* desquels part la série de tous nos raisonnements sont notoirement ce qu'il y a de plus universel dans le monde de la pensée. — Nous ne pourrions *juger*; car tout jugement applique à un sujet donné un attribut qui est universel de sa nature, comme tout adjectif. Si je dis : Aristote est sensé, il faut que j'aie préalablement l'idée universelle, abstraite, d'un homme de sens; autrement, quel moyen pour moi de ranger Aristote dans cette classe d'hommes qui me serait inconnue? — Nous ne pourrions *abstraire*, car l'abstraction renferme au moins deux jugements : ceci doit entrer dans telle classe et cela doit en être exclu. Mais ne pouvant pas même juger sans un universel, ni avoir même l'idée d'une classe, comment pourrais-je abstraire? Nous avouons que le Révérend Père, ordinairement si clair et si logique, nous paraît inintelligible quand il nous parle d'un homme qui, réfléchissant sur lui-même, sans avoir encore dans l'esprit aucun universel, se reconnaît intelligent, et aussitôt, universalisant cet attribut par l'abstraction, le reporte sur celui-ci et puis encore sur celui-là, puis indéfiniment sur la classe universelle des possibles, reconnaît qu'il sera le même dans tous, et puis finit par transformer l'idée d'abord particulière de sa propre intelligence en une idée universelle. Mais l'idée d'*abstraction*, l'idée de *classe*, l'idée de *possible*, l'idée de *même*, etc., étaient déjà autant d'idées universelles, et toutes ces idées lui manquaient. Que d'abîmes il a fallu franchir! »

Ces abîmes, le P. Ramière ne les a franchis que parce qu'il a eu lui la perception de l'infini, qui fonctionne toujours, quoiqu'il ne la remarque pas, et qui lui montre les idées, en même temps que les sensations lui découvrent les individus. Il n'arrive ainsi à considérer l'idéal seul que parce que la vue de l'infini le lui fournit. C'est avec cette vue de l'infini

qu'il peut *abstraire* et *généraliser,* tandis qu'il ne le pourrait point s'il en était privé. D'où il suit que se servir encore de ces expressions dans le sens que leur donne le Révérend Père, ce serait une confession d'ignorance, ce serait s'amuser, pour éviter des explications, à dire des mots qui n'auraient aucune signification.

Au reste, il est assez étonnant que les philosophes spiritualistes ne comprennent pas le beau procédé de l'abstraction néopéripatéticienne, tandis qu'il est si bien à la portée des matérialistes. M. Taine, par exemple, a aussi bien dit que le P. Ramière, et l'on sait où le conduit sa méthode.

M. Taine trouve donc, lui aussi, des abstraits universels dans tous les concrets individuels. Il nous amène à un mathématicien qui, en démontrant dans *tel* triangle l'égalité des trois angles à deux droits, en conclut universellement que dans *tout* triangle la somme des trois angles est égale à deux droits.

Voici ces paroles, conformes de tout point à celles du Père Jésuite : « J'ai tracé un triangle particulier déterminé périssable, ABC, pour retenir mon imagination et préciser mes idées. J'ai extrait de lui le triangle en général ; pour cela je n'ai considéré en lui que des propriétés communes à tous les triangles, et je n'ai fait sur lui que des constructions dont tout triangle pourrait s'accommoder. Analysant ces propriétés générales et ces constructions générales, j'en ai extrait une vérité, un rapport universel et nécessaire. J'ai retiré le triangle général compris dans le triangle particulier ; ce qui est une abstraction. J'ai retiré un rapport universel et nécessaire contenu dans les propriétés générales de la construction générale, ce qui est encore une abstraction. Pour découvrir une proposition universelle et nécessaire, il suffit donc d'employer l'abstraction. » (*Les Philos. franç, au* XIX[e] *siècle*, pag. 158.)

Ce brillant littérateur commet la même faute que le Père Ramière. Il n'analyse pas les faits qui servent de matière à son abstraction, et il ne s'aperçoit pas qu'en saisissant tel triangle, son âme produit, en dehors de l'acte sensitif, un

acte d'intelligence qui lui apporte de nouveaux éléments de connaissance. Trop préoccupé des choses sensibles, il n'a pas compris que son abstraction part d'une synthèse de l'idéal et de l'individuel formée naturellement, spontanément par son esprit, et qui lui permet de se fixer à son gré sur l'une ou l'autre partie de son objet total.

Dans les deux écrivains, comme on le voit, l'accord est précieux, et il serait bien permis de sourire en voyant les néopéripatéticiens prendre ainsi à leur compte le raisonnement des positivistes. Mais il s'agit d'une question trop grave, et nous ne pouvons nous empêcher d'entendre le dernier mot de ces philosophes, qui serait bien propre à nous remplir d'effroi, si nous n'avions pas les principes ontologistes à leur opposer. Nous entendons, en effet, M. Taine nous dire en leur nom : « Les positivistes considèrent les causes ou forces, notamment les causes premières, comme des choses situées hors de la portée de l'intelligence humaine, de sorte qu'on ne peut rien affirmer ou nier d'elles.» (*Ibid.*, Préf., p. 5.) Et encore : « Les positivistes déclarent ne rien savoir ni sur la cause de la vie, ni sur la cause de l'univers. »(*Ibid.*) Personne n'ignore d'ailleurs que ces philosophes « limitent la destinée de l'homme aux faits dominants qui composent sa vie, » et l'on connaît très-bien leur opinion sur ce qu'ils nomment « la morale théologique. »

Leurs conclusions sont loin de nous étonner, car il nous est impossible de voir comment, d'après leur principe, ils pourraient arriver à la notion de Dieu. Si leur activité ne s'exerce que sur le fini, elle ne peut qu'ajouter ou retrancher quelque chose aux objets qu'elle saisit. Cette double opération constitue l'addition et la soustraction. Or, tous les mouvements *additifs* et *soustractifs* que l'on voudra n'amèneront jamais l'âme qui aurait seulement le fini pour objet à la perception de l'infini.

Les néopéripatéticiens catholiques la possèdent sans doute, cette connaissance de Dieu ; mais ils l'obtiennent par une inconséquence et parce qu'ils reprennent d'une main ce qu'ils ont eu l'air de rejeter de l'autre. Ils démontrent l'exis-

tence de ce souverain Être, parce que la connaissance innée et directe qu'ils en ont essentiellement persévère dans leur âme, quoiqu'ils n'y fassent pas attention, et leur sert à revenir à lui explicitement et scientifiquement.

Les vices de leur système les obligent donc à admettre que l'Ontologisme est « nécessaire pour expliquer et démontrer la réalité des idées universelles et de l'idée de Dieu. »

En dehors de cette théorie ils ne parviendraient jamais à « arracher les essences des choses à l'incertitude et aux changements perpétuels de l'expérience sensible, » et ces essences ne leur « apparaîtraient pas dans leur vérité éternelle et immuable. » Tandis qu'au contraire s'ils sont éclairés du flambeau de l'Ontologisme, rien ne leur est plus facile. Ils peuvent alors rendre compte de l'élément universel de leurs pensées ; ils peuvent expliquer la perception de l'universel par la seule énergie de leur intelligence, puisque, cette intelligence étant constituée par la perception de l'infini, quelques abstractions lui suffisent pour voir en Dieu les idées des objets finis. En regardant comme innée cette perception directe de l'infini, ils expliqueront aussi à merveille le désir du souverain bien et la connaissance réfléchie que nous pouvons avoir de Dieu, car alors ils n'auront pas brisé le ressort qui nous permet de nous élever vers lui.

Qu'il nous soit donc permis, en terminant, de recommander aux nouveaux péripatéticiens de mettre eux-mêmes en pratique la règle qu'ils proposent avec raison à leurs adversaires, et d'après laquelle nous devons nous abstenir de donner comme certain ce que nous ne voyons pas comme tel. Nous désirerions donc qu'ils « voulussent bien prendre la peine de suspendre une adhésion trop légèrement donnée, et qu'ils ne permissent pas à leur volonté d'imposer à leur intelligence l'affirmation d'une chose qu'ils ne perçoivent pas. » (*De l'Unité*, etc., p. 7.) Peuvent-ils nous le refuser, et ne sommes-nous pas en droit de leur répéter encore ces paroles : « Est-ce trop exiger d'un homme qui ne soupire qu'après le triomphe de la vérité, que de le prier de ne pas soutenir comme certain ce qui, en réalité, n'est rien moins que certain pour

lui. » (*Ibid.*) Rien de plus juste en effet, et, nous ne demandonspas autre chose.

Vous ne comprenez pas, par exemple, leur dirons-nous, que l'intelligence perçoit l'infini avant le fini, comme Bossuet et saint Bonaventure le démontrent si bien ; suspendez donc votre jugement avant de vous prononcer dans un sens opposé, et gardez-vous de troubler, par une affirmation précipitée, cette paix que vous estimez par-dessus tous les autres biens. Ayez plus de largeur, plus de science, une plus complète intelligence de l'âme humaine. Cessez d'opposer une barrière à l'Ontologisme, et ne prétendez pas vous isoler de ce système. Acceptez franchement les données que vous lui devez, et montrez que vous lui en êtes reconnaissants. Votre péripatétisme n'est fort que de sa force ; il n'est acceptable en certains points que parce qu'il a de ses traits, quoique mal rendus.

Analysez votre intellect agissant. Ne vous contentez pas de l'admettre verbalement, en lui refusant la perception de l'infini qui le constitue ; et dans ce seul point vivant de votre système, vous trouverez de quoi le faire vivre tout entier ; vous aurez ainsi le soleil qui vous manque, vous aurez les objets lumineux et les yeux qu'il faut pour les voir.

Ne travaillez donc pas à détruire l'Ontologisme ; élevez le péripatétisme jusqu'à lui, et comprenez enfin la nécessité d'unir sur l'origine de nos connaissances rationnelles la pensée d'Aristote et celle de Platon.

En précisant la question, comme nous venons de le faire, nous proposons les véritables préliminaires de la paix et nous amenons la concilation désirée. C'est, en effet, dans cette alliance que se trouvent les vraies conditions de notre unité future. Elle seule nous offre le moyen de faire disparaître tous nos dissentiments ; elle seule peut établir sur une base solide l'ordre, la concorde et la paix.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

---

500. — Paris. — Imp. de H. CARION, rue Bonaparte, 64.

